

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Clásica



TESIS DOCTORAL

La religiosidad en Cicerón

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Tomás Palacios Chinchilla

DIRECTOR:

José Guillén Cabañero

Madrid, 2015

Tomás Palacios Chinchilla

TP
1980
068



X-53-055124-0

LA RELIGIOSIDAD EN CICERON

Departamento de Filología Clásica
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
1980



BIBLIOTECA

© Tomás Palacios Chinchilla
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1980
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-14660-1980

*Devuelta, 5-11-78
J. Arrese
Madrid*

LA RELIGIOSIDAD

en

CICERON

Tesis Doctoral de

TOMAS PALACIOS CHINCHILLA

Dirigida por el

DR. D. JOSE GUILLEN CABAÑERO

Ponente:

DR. D. SEBASTIAN MARINER BIGORRA

Jaén y Octubre de 1, 1978

[Signature]

INTRODUCCION.-

Nuestro propósito es intentar demostrar que Cicerón no sólo es un hombre religioso, sino que, si se nos obliga, hasta podemos calificarlo de religiosísimo, conclusión a la que llega Thebaldus Fabri, en la ponencia que presentó en el Congreso Internacional de estudios ciceronianos celebrado en Roma en abril de 1,959.

En el resumen que hace de la misma "De Cicerone religiosissimo homine" nos dice: "Cicero, religiosissimus homo, quae de diis senserit, in libris quibus tituli De natura deorum, De diuinatione, De fato uia et ratione pertractat, at omnia eius fere opera Dei deorumque nomen resonare uidentur. Quod si Dianam, Apollinem, Iunonem et hoc sublime candens quod inuocant omnes Iouem profert, ne haec, quales, falsam in opinionem inducant: cum enim suprema urgent fata, cum rei publicae imminet ruina, cum illud Romanae dignitatis patrimonium diripi et extinguí uidetur, tum ipse ad Deum unum, rerum omnium moderatorem ac principem, prouocat. Quapropter postremam illam uocem, quam quidam ueteres a Cicerone prolatam arbitrantur, dum ipse interritam praebet sicario ceruicem, haud absurdum putamus, dignamque potius uiro uere Romano: Causa causarum, miserere mei!"(1)

(1) Thebaldus Fabri, "De Cicerone religiosissimo homine"; Atti del I Congresso Internazionale di studi ciceroniani, Roma 1,959, Vol. I pág. 193.

II

Para alcanzar nuestra meta hemos dividido el trabajo en tres partes: En la primera, tratamos de la religión romana en tiempos de Cicerón, sin pararnos en detalles, pero sí resaltando las causas justificativas del estado en que se encontraba la religión en el momento en que nuestro personaje hace su aparición en el escenario de la historia de Roma. La razón por la que comenzamos así es la siguiente: si queremos demostrar la religiosidad de Cicerón no podemos hacerlo si no conocemos la religión que se practicaba en su tiempo, pues del cumplimiento y escrupuloso respeto por su parte, que es en lo que consiste la religiosidad de una persona, va a depender que podamos o no aplicarle el calificativo de religioso. Esto lo confirmamos en la segunda parte con su vida y en la tercera, con su obra. Terminamos el trabajo con un resumen de lo expuesto en la tres partes.

Para la primera, además de su obra, pues no hemos dado un paso sin recurrir a su propio testimonio, entre otros muchos autores que han tratado del tema, hemos seguido a Fustel de Coulanges, "La cité antique", París, 1868, traducción española de Alberto Fano, E.D.A.F. Madrid 1968; a F. Altheim, "La religion Romaine antique", Payot-Paris 1955; a E.O. James, "Comparative Religion", Londres 1969, traducida al español por J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973; a Albert Grenier, "Le génie Romain dans la religion, la pensée et l'art", Éditions Albin Michel, París, traducción al español por Ceferino Palencia, Uthea, México 1961; a Alain Hus, "Les religions Grecque et Romaine", traducción española de Francisco Bergasa, Edito-

III

rial Casal I Vall-Andorra, 1963. etc.....

Para la vida de Cicerón nos hemos valido de fuentes directas, sus obras, e indirectas que cuentan con el aplauso de la crítica, tales como la de Plutarco; Conyers Middleton, "The history of the life of Marcus Tullius Cicero", Londres 1741, traducida al español por D. José Nicolás de Azara, Madrid 1790; L. Laurand, "Cicerón vie et oeuvres", París 1933; J. Guillén, "Cicerón, su época y su obra", Madrid-Cádiz 1950; A. Magariños, "Cicerón", Labor 1951, etc.....

Según Mommsen, "Cicerón estaba poseído de la pasión de escribir, y poco le importaba el asunto con tal de cultivarlo. Teniendo naturaleza de periodista en el peor sentido de la palabra, y siendo rico en expresiones, según el mismo declara, y en extremo pobre de pensamiento". "Su fiel retrato, prosigue, lo hallamos en sus epístolas, que son generalmente alabadas por su interés y facundia, y yo no tengo inconveniente en asentir a la común opinión en tanto que las dichas epístolas sean consideradas como el diario de la ciudad y de la campaña y el espejo del gran mundo; pero si consideramos al autor abandonado a sí mismo, en el destierro, o en Cilicia, después de la batalla de Farsalia, le veremos frío e insustancial, como un folletinista a quien se sacara de su elemento". Desde el punto de vista de orador, "en Cicerón no encontramos ni convicción ni pasión; no es más que un abogado, y me atrevo a decir, un mediano abogado". Como hombre de Estado es un "hombre sin penetración, sin grandes miras y sin objetivo, es indistintamente demócrata,

IV

aristócrata e instrumento pasivo de la Monarquía; no es, en suma, más que un egoísta miope; y cuando se muestra enérgico en la acción, es porque la cuestión ha sido ya resuelta". Por lo que respecta a la filosofía, nos dice: "Cicerón se entretiene a su vez en zurcir, a medida que se le vienen a las manos o cuando se los ha procurado, los diferentes escritos de los epicúreos, de los estoicos o de los sincréticos, que trataban de un mismo tema, y de esta manera quedaba terminado su pretendido diálogo, sin que él hubiera puesto nada de su cosecha"(1).

Todo esto nos parece magníficamente dicho, pero lo que nos causa mayor admiración es que no hay nada tan contrario a la realidad. Para respaldar nuestro aserto podríamos citar multitud de testimonios tanto españoles como extranjeros, pero ante la imposibilidad de hacerlo, pues sería algo como para no acabar nunca, nos limitaremos a citar de Alemania, por el prestigio del nombre, al yerno de Mommsen, U. Wilamowitz-Moellendorff: "En el campo de la prosa Cicerón había creado ya antes las obras clásicas que Roma debía colocar junto a las de Demóstenes y de Platón. Él era muy digno de que el mundo, que tanto grande le debe, lo hubiera recordado solemnemente en el bimilenario de su nacimiento (3 de enero de 1,897) reparando de esta manera su injustificado desconocimiento"(2).

En Inglaterra, las acusaciones que con-

(1) Theodor Mommsen, Historia de Roma, traducción española de A. García Moreno, Edit. Aguilar 1960, Tomo II, libro V, págs. 1,136, 1,140.

(2) Wilamowitz-Moellendorff, Verg., "Deutsche Rundschau" Oktob. 1,930.

V

tra Cicerón hicieron Drumman y Mommsen no sólo no tuvieron acogida alguna sino que el prestigio y el buen nombre de Cicerón han sido respetados y defendidos. Así tenemos, por ejemplo, a M.S. Slaughter, *Cicero and his critics*, "Clas. Journal", XVII, págs. 120-131, en donde demuestra que Cicerón merece la reputación e influencia que ha tenido durante todos los tiempos desde Plutarco y San Jerónimo al Renacimiento y que Mommsen fue injusto con él.

Otro tanto se puede decir de América, donde siempre se miró con la mayor simpatía y admiración a Cicerón. Cf. T. Pettersson, *Cicero: A biography*, Berkeley 1,920; H. A. Hunt, *The humanism of Cicero*, Melbourne 1,954.

En Francia encontraron los detractores terreno propicio en Carcopino, *"La République romaine de 133 à 44 avant J. C."*, 2 vol., París 1,948, etc.

Entre sus admiradores se encuentra L. Laurand, *"Cicéron est intéressant"*, París 1931, 2ª edic.

Uno de los que sin duda ha trabajado más para esclarecer la gloria de Cicerón es Pierre Boyancé. En su obra *"Études sur l'humanisme cicéronien"*, Bruxelles 1970, en la que ha recopilado trabajos de 1936 a 1967, nos presenta a Cicerón como el representante más calificado del humanismo latino, conclusión a la que llega después de treinta años de estudio sobre la vida y obra de nuestro filósofo y haber leído y meditado trabajos tan diversos sobre el mismo, como los que enumera en el

VI

Capítulo II, primera parte "Travaux récents sur Cicéron", págs. 36-73, de su obra citada anteriormente (1).

Los italianos, inclinados a dejarse dominar a veces por los extranjeros, pagaron su tributo a las ideas de Mommsen, tal es el caso de L. Mariani, "M. T. Cicerone e i suoi tempi" Napoli 1899.

Pronto reaccionaron y han combatido con todo su ardor para conservar la gloria de su compatriota, entre otros, S. Martini, M. Tullii Ciceronis, autobiographia ex Tullii scriptis collegit, proemiis notis illustravit....Augustae Taurinorum 1885; M. Maffii, Cicerone e il suo drama politico, Verona 1933, traducción española "Cicerón y su drama político" por Agustín Esclasans, Barcelona 1942, y por último, para no hacer interminable la lista, la gran obra del profesor de Nápoles E. Ciceri, "Cicerone e i suoi tempi" 2 vol. cuya 1ª edición de 1926, fue corregida en la 2ª, Dante Alighieri, Roma 1939-41.

Para la defensa de Cicerón contra sus impugnadores, todos respaldados por la autoridad de Mommsen, nos hubiera bastado con los testimonios de los autores que en España lo han admirado o imitado, empezando por el príncipe de los intérpretes de Cicerón, que es Quintiliano, y terminando en el siglo XX con esos cien títulos y más de obras de Cicerón o sobre Cicerón que se insertan en la Biografía de Estudios Clásicos en España (1939-1955), redactada con motivo del primer Congreso español de Estu-

(1) Pierre Boyancé, Études sur l'humanisme cicéronien, Bruxelles 1970, pág. 6.

VII

dios Clásicos, Madrid 1956, y tendríamos testimonios más que suficientes para contrabalancear el de Mommsen e incluso, por qué no, echarlo por tierra por su falta de imparcialidad.

Como esto sería bastante arduo al mismo tiempo que innecesario, pues ya está hecho por el profesor Guillén con su trabajo presentado en el primer Congreso de estudios ciceronianos celebrado en Roma 1959, (1) nos vamos a limitar a aducir dos testimonios de otro gran coloso de la Historia, pero dotado de mayor sensibilidad, de muchísimo mayor gusto estético, de mayor sentido crítico de las personas y de las cosas y, sobre todo, y he aquí la virtud primordial de un historiador, por insignificante que sea, de mayor veneración y respeto a la verdad, nos referimos a nuestro gran polígrafo, D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

En la portentosa introducción a su Historia de las Ideas Estéticas en España, lanzó esta protesta contra la actitud adoptada por Mommsen con respecto a Cicerón: "Mucho sentimos, nos dice, diferir de la opinión de Mommsen, historiador tan grande como apasionado y en quien no es acaso el sentido de lo bello la cualidad dominante. Sea por exaltado cesarismo, que llega a considerar a los enemigos del Dictador como enemigos personales suyos, sea por amor a la paradoja, o por mera antipatía de gusto individual, o por afán de buscar en la historia armas para

(1) J. Guillén, "Conocimiento indirecto de Cicerón", pág. 76, Vol. I. Atti del I Congresso Internazionale di studi ciceroniani Roma 1959.

VIII

la polémica contemporánea, Mommsen se ha ensangrentado con la memoria de Cicerón, negándole no sólo toda fortaleza moral y política, sino hasta el talento literario, del cual la humanidad entera le ha considerado siempre como uno de los tipos más perfectos. A los ojos de Mommsen, Cicerón no es más que un abogado y "un periodista en el peor sentido de la palabra". Clasifica sus diálogos literarios entre las obras de entretenimiento, y los declara inferiores en precisión de estilo y de pensamiento a la Retórica a Herennio. La injusticia no puede ser más palpable: lea cualquier hombre de gusto, por prevenido que esté contra los actos políticos de Cicerón y contra el lujo exuberante de sus discursos, los tres diálogos de Oratore o el Brutus, y lea después el árido manual técnico que Mommsen se atreve a preferirles, y se asombrará de las ceguedades y extravíos a que puede llevar a los hombres de más entendimiento eso de tomar partido en historia y en crítica, como si se tratase de tomarlo en alguna asamblea deliberante. Si hay algún periodista en este negocio, el periodista no es ciertamente Marco Tulio, sino Teodoro Mommsen, que con toda su enorme ciencia y su peregrino talento de adivinación y de reconstrucción, no se ha librado muchas veces de la común calamidad moderna de escribir la historia en estilo de periódico y de mirar lo pasado con los ojos de los presente"(1).

Pero donde se ve el aprecio que D. Marcelino tenía de Cicerón, tanto más digno de resaltar en cuanto que las apreciaciones que hace de los demás, salvo

(1) M. Menéndez y Pelayo, Historia de la ideas estéticas en España, Madrid 1956, pág. 118, n.1.

IX

en raras ocasiones y cuando se trata de partidos, son siempre objetivas, es en lo que escribió en el prólogo de la traducción de las obras completas de Cicerón, en el tomo XIV de la "Biblioteca Clásica", publicado treinta años más tarde que la Historia de Roma de Mommsen: "Los recuerdos del aula nos abruman y mucha gente no sabe de más Cicerón que el del libro de clase, y le imagina como a un declamador cuasi energúmeno, envuelto entre las nubes del Quosque tandem, enamorado de la elocuencia teatral y de aparato, y puesto constantemente en escena. Nada menos que eso: aun que haya en Cicerón amor excesivo a los recursos retóricos y a la pompa del estilo; aunque su oratoria, sobre todo en los discursos políticos, se aleje mucho de la austera sobriedad de Demóstenes, ni dejan tales defectos de estar compensados con soberanas bellezas, cuales nunca las alcanzó orador alguno de la tierra, ni todas sus obras pertenecen a ese género. Cuando Cicerón diserta tranquilamente de política, de filosofía, de religión, de arte oratoria; cuando familiarmente escribe a sus amigos sin pensar en los aplausos del foro y del senado; cuando a su vanidad (a veces intolerable, aunque cándida, y después de todo disculpable en un hombre que había hecho grandes cosas) de rey de la palabra y de hombre público se sobrepone su alma de artista, y aquel simpático y generoso amor que profesaba a la filosofía, y al arte de los griegos, de quienes es el más aventajado expositor y discípulo; entonces (no dudo en afirmarlo) es Marco Tulio el primer prosista de la tierra, y a la vez uno de los escritores más agradables y a quienes se toma más cariño. ¿Puede compararse nada a la plácida elegancia, serenidad y ternura,

X

a la urbanidad discreta, a las áticas sales, a la claridad y precisión, a la nobleza y rectitud de ideas, a la mezcla delicadísima de erudición y buen juicio que donde quiera esmaltan los diálogos, del Orador, el Bruto, los Oficios, las Tusculanas, la Naturaleza de los dioses, los libros de finibus, el Sueño de Escipión o las epístolas? ¿Dónde más variedad y halago?"(1).

Ante la opinión de un maestro tan indiscutido e indiscutible, como es nuestro D. Marcelino Menéndez y Pelayo, poco puede importar la de quien, llevado por un cesarismo exagerado, quiera denigar a uno de los hombres más grandes y honrados de la antigüedad.

En cuanto a su obra, que es donde se refleja su pensamiento, hemos puesto especial interés en la que guarda más relación con nuestro tema, esto es, la filosófica, sin que por eso hayamos dejado a un lado la que, en cierto modo, se considera como no filosófica, sus discursos y sobre todo sus cartas en las que se nos presenta al desnudo, y en donde se revela al Cicerón popular, de alma generosa y franca, tal cual es, y se aprende a conocerlo mejor y a quererlo más.

Las ediciones que hemos manejado son: "Les Belles Lettres", "Oxford Classical Texts" y la revisada por J. N. Lallemand, París 1,768.

(1) Obras completas de M. Tulio Cicerón, traducidas del latín por M. Menéndez y Pelayo (Biblioteca Clásica Tomo XIV), Madrid 1889, págs. V-VII.

XI

Nuestro más profundo y respetuoso agradecimiento a los Dres. Mariner y Guillén; al primero, por haberse dignado a ser el Ponente de nuestra tesis, por la lectura de la misma y sabios consejos, y al segundo, por su Dirección y ayuda en todo momento.

~~~~~



### La religión romana en tiempos de Cicerón

Del siglo II al siglo I a. de J. C. la historia romana de este período se parece a la de la Grecia helenística, aunque con una diferencia esencial. Grecia, dividida políticamente, se había encontrado ante un Oriente superior en el dominio religioso, pero intelectualmente inferior. Roma, políticamente unida, encuentra en Grecia un maestro espiritual e intelectual y en el Oriente una potencia religiosa infinitamente más rica que ella.

En la religión de los griegos predomina el arte, el elemento estético; en la de los romanos el elemento político y moral. La religión romana es grave y desde los más remotos tiempos ejerce una gran influencia sobre la moral pública y privada. Magníficas pruebas nos dan los primeros romanos de su amor por la verdad y la justicia, por la patria y la libertad.

Estos son grandes, cuando obran a tenor de la voluntad de los dioses, y pierden su grandeza, cuando caen en la negligencia hacia los mismos.

Detrás de sus victorias y conquistas, con los despojos de los vencidos se introdujeron en Roma los cultos extranjeros y sus inmorales prácticas. A medida que va creciendo el poder romano y aumentándose sus riquezas, degenera el respeto a los dioses, el antiguo buen sentido romano se debilita y ofusca, las virtudes patrióticas se adulteran, y se pierden lastimosamente el desinterés y el espíritu de sacrificio. La corrupción va rápidamente ganando terre-

2

no a medida que los romanos admiten la mitología y los pedagogos de Grecia, tan numerosos después del tiempo de Livio Andrónico (240 a.de J.C.).

La embajada de Carnéades, Diógenes y Critolao (155 a. de J.C.) es acogida con gran favor y su doctrina muy aplaudida hasta el punto de que Catón, creyendo que con la misma podían corromper a la juventud, "tomó la resolución de hacer que con decoro fueran todos los filósofos despedidos de la ciudad".(1)

Concedamos que, desde el punto de vista cultural, según se entienda la cultura, la actitud de Catón no está justificada, no pudiendo decirse lo mismo, si su actitud la consideramos, desde el punto de vista religioso.

Un filósofo entre los griegos era un hombre que se dedicaba al estudio de las ciencias, las matemáticas, la astronomía, al conocimiento de la tierra, y también al del hombre, del que buscaba su fin, en el orden general del universo.

Los conocimientos sobre estas materias eran tan escasos que un solo hombre podía abarcarlos todos. El mayor fallo de estos filósofos, así lo creemos, consistía en que, en vez de aumentar los hechos observados y los fenómenos conocidos de las ciencias naturales y físicas, para, mediante ellos, llegar a hechos más generales, que pudieran servirles de principios, a partir de los cuales deducir toda la ciencia, se conformaban con argumentar mucho y observar poco. Cada uno creaba un sistema por el que

---

(1) Plutarco, Cat., M., 22.

pretendía explicar todas las dificultades y resolver todas las objeciones de modo que, para su autor, era el único admisible y verdadero.

Mientras que estos sistemas sólo abarcaban la explicación del movimiento de los astros, el origen de la materia, o sea, lo referente a las matemáticas o a la física, si exceptuamos a algunos sabios, al vulgo nada le preocupaban; pero cuando estos filósofos, para demostrar sus sistemas, combatían las creencias religiosas, cuando los aplicaban a la moral, cuando, a tenor de los mismos, deducían las reglas de conducta que cada uno debía seguir en el curso de su vida, entonces sí interesaban a todos.

Puede parecer sorprendente que un mismo pensador se atenga a doctrinas tan diferentes, pero esto se debe a que el pensamiento griego, cuando se propone masivamente a los romanos, se ha deslizado ya en doctrinas múltiples entre las que éstos no saben generalmente escoger. Si se exceptúa un pequeño número de espíritus escogidos, sobre los cuales se ejerció una influencia predominante (estoicismo de Panecio y de Posidonio, sobre el círculo de Escipión y de Catón de Útica, el epicureísmo sobre Lucrecio), o que supieran estimar razonablemente los diferentes sistemas (Cicerón), la filosofía griega tuvo sobre los romanos un efecto generalmente negativo, desde el punto de vista religioso.

Todos los filósofos estaban de acuerdo en admitir que la felicidad del hombre consistía en su perfección moral, es decir, en la virtud y en la sabiduría.

Sus discrepancias consistían en las diversas



definiciones que daban sobre la virtud y la sabiduría y los distintos caminos que indicaban para conseguirlas.

En tiempos de Escipión el Africano entran en Roma las corrientes helenísticas por tres caminos principales: epicureísmo, neopitagorismo y estoicismo.

Para alcanzar la felicidad, decían los discípulos de Epicuro, es preciso apartarse de las falsas nociones que la credulidad del vulgo se ha dejado imponer como igualmente de aquéllas que proceden del orgullo de los filósofos. Si, pues, el hombre está dotado de la doble facultad de sentir y de pensar, es preciso que goce plenamente de ambas; que no se entregue sin reservas a sus sentidos, que podrían hacerlo caer en el error, por lo que no separe su razón de éstos; que no incommunique su inteligencia con los objetos externos, para crearse un mundo fantástico, poblado de vanos fantasmas a los que se sacrifica; que se dedique al estudio de la naturaleza; que trate de discernir las fuerzas que animan la materia y las leyes que la rigen; que se guarde sobre todo, para explicar el universo, de imaginarse alguna cosa más incomprensible y más inexplicable que los fenómenos misteriosos que el mismo presenta. Así, librado del temor de los dioses, y alejado de los prejuicios y pasiones del vulgo, su alma gozará de una dulce bienaventuranza y verá cómo se aproxima, sin inquietud y temor, al término de una vida con la cual todo se acaba.

Pero el hombre no puede conseguir esto sino por una perfecta sabiduría y permaneciendo fiel a las indicaciones de la naturaleza.

El placer es la verdadera sabiduría, mas,

como el exceso de placer puede producir dolor, se sigue de aquí que no puede existir placer sin la virtud, que es la moderación en las pasiones. La virtud consiste en evitar tanto la abstinencia como la intemperancia, ya que la primera se opone a nuestros deseos, y no nos deja gozar de nuestras facultades, y la segunda colma nuestros deseos, pero nos quita las facultades. No se deben desear grandes riquezas, ya que todo lo que está por encima de las necesidades exalta las pasiones y aparta del objeto de la verdadera filosofía. Hay que evitar la pobreza, que expone a grandes privaciones y quita los medios para satisfacer las inclinaciones naturales. El sabio debe evitar, en cuanto le sea posible, mezclarse en los asuntos públicos, que llevan consigo muchos desvelos, cuando andan prósperos, y muchos peligros, cuando dejan de serlo.

Si Epicuro admite a los dioses, éstos nada tienen que ver con el mundo ni con la humanidad. ¿Creía, pues, realmente en la existencia de los dioses?.

Cicerón, en su tratado "De Natura deorum", dice que el epicúreo Veleyo reconocía una multitud innumerable de dioses inmortales, de los que describe su dichosa ociosidad: "Su vida es la más bienaventurada que se pueda concebir y la más plenamente dotada de todos los bienes. Un dios no hace nada, no se halla vinculado a ninguna ocupación, no está pensando en ningún trabajo; se deleita en su propia sabiduría y virtud y sabe con absoluta certeza que siempre disfrutará de goces perfectos a la vez que eternos".(1)

---

(1) Cic., De Natur. deor., I, 19, 51.

El discípulo de Epicuro parece reproducir exactamente lo que el maestro tenía costumbre decir sobre los dioses, pero no es fácil admitir que un hombre de sentido haya creído en la existencia real de unos seres vivos entregados a la inactividad.

Psidonio, dice Cicerón, ha descubierto bien el sentido de este sistema, cuando en el libro quinto "Sobre la naturaleza de los dioses" expuso que Epicuro en realidad no cree en absoluto en los dioses, y que lo que dijo sobre los dioses inmortales era solamente para conjurar el odio popular. En realidad no pudo haber sido tan insensato como para realmente imaginar que dios era semejante a un débil ser humano, aunque asemejándose a él solamente en los trazos generales y en la parte externa, no en su sustancia sólida, y en posesión de todos los miembros del hombre, pero enteramente incapaz de utilizarlos, un ser extenuado y traslúcido, que no muestra ninguna benevolencia o generosidad con nadie, que no se preocupa de nada y que no hace nada en absoluto. En primer lugar, un ser de esta especie es una imposibilidad total y Epicuro tenía conciencia de ello y por eso, de hecho, elimina a los dioses aunque de palabra los conserve".(1)

Esta doctrina al final de la República gozaba de un auge muy notable.(2)

Buscando la explicación natural de los fenómenos, rechazaba, por consiguiente, toda acción provi-

---

(1) Cic., De Natur. deor., I, 44, 123.

(2) Cf. E. Paratore, L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino. (Roma 1960).

dencial e incluso cualquier intervención divina en la vida del hombre; negaba con ello la vieja concepción de los dioses y del mundo, atacando duramente la religión tradicional romana. (1)

Frente a este materialismo, el Pitagorismo, con su tendencia espiritualista, favoreció la penetración de los misterios dionisiacos y órficos, ejerciendo gran influencia en Escipión, que creía en la inmortalidad astral del alma y que, al morir el hombre, su alma deja la prisión del cuerpo, y libre de él, recibe entre los astros su vida verdadera.((2)

A partir de la segunda mitad del siglo II, son los Estoicos los filósofos más influyentes, gracias al favor del círculo de los Escipiones, pero sobre todo porque su doctrina moralizante se adaptaba muy bien al genio romano.

Para éstos, el mundo es una ciudad universal gobernada por una potencia llamada Destino, Zeus, Providencia, Naturaleza, que en definitiva es Dios. Todo procede de Dios y todo es Dios. El mundo emanado de Dios, se reabsorbe en él por conflagración universal. Dios es la ley universal, cuyos decretos rigen el mundo. La suerte del hombre está determinada porque Dios es el Destino. Todo lo que Dios decide es justo, ya que también es la razón. El deber del hombre es someterse a los designios de Dios voluntariamente. En esto radica la suprema bondad.

---

(1) Lucr., De Rer. Nat., I, 80-126; II, 398-435; 431-43; III, 440-62; V, 1194 ss.

(2) Boyancé, Etudes sur le songe de Scipion, París 1936; Cic., Rep., VI, 13-26. etc.

Siendo el alma una parcela de Dios, todos los hombres son iguales y hermanos de espíritu. El hombre debe tender a parecerse a Dios, ejercitando la razón. El camino del sabio está trazado: debe dedicarse a conocer a Dios y a sí mismo y a practicar la virtud, que no es otra cosa que la dicha; porque para el alma divina ¿qué mayor dicha puede conseguirse que la de llegar a su fin?

Esta doctrina, de gran elevación moral, no tiene más remedio que dejar su impacto en espíritus tan cultivados como el de Cicerón y Séneca, que llega a escribir: Dios está cerca de ti, contigo, dentro de ti mismo. Sí, Lucilio, un espíritu sagrado habita dentro de nosotros, a quien no se oculta nada de lo que hacemos, ni bueno ni malo; y se comporta con nosotros, como nosotros nos portamos con él. Nadie es bueno sin Dios, porque ¿quién podría sin su ayuda superar la fortuna? Él inspira resoluciones magníficas y seguras. En el corazón de todo hombre de bien reside un Dios, aunque no sepamos concretamente quién es.(1)

Si tú penetras, continúa diciendo Séneca, en un bosque donde se hallan viejos árboles, de una altura extraordinaria, cuyas ramas, formando pisos de verdura, te privan de la vista del cielo, aquella altura de la selva, la soledad del lugar, la densidad de la sombra continua en medio de la campiña y en pleno día, te sugiere la idea de un numen poderoso. O una gruta que socava profundamente la base de una montaña y cuya amplitud no ha podido ser hecha por la mano del hombre, sino por causas naturales, impresionará tu espíritu con un sentimiento religioso. Veneramos las

---

(1) Senec., Epis. ad Lucil., 41, 1-5; Cf. Virg., Aen., VIII, 352.

fuentes de los grandes ríos, y dotamos de altares las surgentes, tenemos un culto especial para aguas termales y algunos lagos son sagrados por su grandeza o por su profundidad. Y si contemplas un hombre sereno ante las ambiciones, feliz en las adversidades, tranquilo en medio de las tormentas, y que mira a los hombres desde un plano superior en el que residen los dioses, ¿no tendrás al momento un impulso de veneración hacia él? ¿No dirás: esto es demasiado grande y sublime, para que haya sido hecho a la medida de ese cuerpo en que habita? Aquí ha bajado una fuerza divina, un poder celestial mueve esta alma excelente, moderada, que desdeña todas las cosas como inferiores, que sonríe ante lo que nosotros tememos o anhelamos. Una cosa tan grande no puede permanecer sin la ayuda de un numen, por eso el hombre en su mayor parte viene del numen. Como los rayos del sol tocan ciertamente la tierra, pero sin dejar el centro de donde parten, así el espíritu sublime y sagrado, bajado para hacernos comprender desde más cerca las cosas divinas, vive en nosotros, pero sin dejar por ello su lugar de origen: de allí está pendiente, allí mira, y allí tiende, superior a esta vida humana en la que interviene....". (1)

El asentamiento en el pueblo romano de epicúreos y estoicos da lugar en el siglo II a grandes polémicas cuyo resultado fue el descrédito de las viejas creencias romanas sobre los dioses, el mundo y el hombre.

El éxito de estas doctrinas atestigua la impotencia de la religión romana, aun helenizada, para

---

(1) Cf. cita pág. 8

responder a las necesidades espirituales que los tiempos nuevos habían hecho nacer entre los romanos. Se comprueba paralelamente el progreso del escepticismo, la falta de respeto a los dioses, incluso del ateísmo, cuyos argumentos, preparados por los griegos, eran bien acogidos por algunos escritores latinos. Sin embargo, aunque el escepticismo y racionalismo toman carta de naturaleza en Roma, no faltan grupos que exageran el misticismo hasta el punto de creer que tienen contactos continuos con la divinidad y esperan una sobrevivencia en compañía de los dioses(1).

#### La religión en las familias tradicionales.--

Aunque la religión había quedado carente en absoluto de dogmas, las autoridades romanas supieron canalizar por cauces patrióticos las fuerzas emocionales de sus súbditos de tal manera que, ante el poderío esplendoroso de la tríada capitolina, Júpiter, Juno y Minerva, el de los dioses Penates, el de Vesta, Jano y de todas las divinidades restantes, juntamente con el empeño grande del gobierno porque se cumplieran al pie de la letra sus ritos y se cuidaran sus templos, obligó al historiador griego Polibio, gran discernidor de las cosas, a decir: "Donde a mí me parece que tiene una superioridad neta la constitución política de los romanos es en su manera de entender a los dioses. Es más, estimo que lo que es un motivo de oprobio para otros pueblos es precisamente lo que da cohesión al estado romano: me refiero a la su-

---

(1) J. Guillén, Introducción a la Teología de Cicerón, *Helmántica* XXVII, Mayo-Agosto, 1976, pp. 193-259.

perstición. Pues hasta tal extremo se le ha rodeado de teatro y tan introducida está en sus vidas privadas y en la vida pública de la ciudad, que ya no cabe más. Y esto que a muchos podría parecerles extraño, a mí me da la impresión de que lo han hecho por temor del vulgo. Si fuera posible componer un estado de hombres sabios, quizá no sería necesario tal modo de obrar. Pero como toda multitud es ligera de cascos, está llena de apetitos ilegales, de pasiones irracionales, y su temperamento es violento, no queda otra solución que contener a las masas con terrores inciertos y con ficciones semejantes. Por eso me parece que los antiguos no introdujeron en el vulgo a tontas y a locas, ni como buenamente se les ocurrió, las creencias en los dioses y las concepciones relativas a las penas del infierno; sino, muy al contrario, estimo que son los hombres actuales quienes obran impremeditada e irreflexivamente al tratar de deterrarlas". (1)

La religión romana giraba alrededor de la observación de los auspicios y el culto de los dioses. La observación de los auspicios se consideraba como instituida por Rómulo; el culto de los dioses, o el orden de las ceremonias prescritas en los sacrificios ofrecidos a cada una de las divinidades reconocidas, había sido regulado por Numa. A estas dos partes principales de la religión se añadía una tercera, que no era una nueva creencia, sino una especie de presciencia que resultaba de la práctica de las otras dos ramas del culto. Era el conocimiento de los pre-

---

(1) Polibio, Hist., VI, 56. Cf. Cic., De Div., II, 12, 28; II, 72, 148; De Leg., II, 12, 29-30; II, 13, 32-33.



sagios, o la interpretación de las advertencias divinas dadas por los prodigios o los fenómenos sobrenaturales y extraordinarios, por los nacimientos monstruosos, por la conformación inusitada o las apariencias singulares de las entrañas de las víctimas y las profecías de la Sibila. (1)

Los Augures formaban un colegio que presidía los auspicios y eran también los supremos intérpretes de las voluntades de Júpiter. Los otros casos de religión y todo lo que concernía al culto público o privado, pertenecía al tribunal de los otros sacerdotes. Pero como los pontífices, los augures, los decenviros, encargados de la custodia de los libros sibilinos, eran siempre escogidos entre los personajes consulares o entre los que habían sido revestidos de grandes dignidades, resultaba que el poder que daban los auspicios, la exacta observación de las ceremonias del culto y las profecías para poner freno a los impulsos populares y dirigirlos, según las necesidades de la política, residían en el Senado. (2) Los Arúspices encargados de examinar las entrañas de las víctimas no eran sino servidores a sueldo, y cuya misión era la de acompañar a los magistrados en todos los sacrificios, siempre conformaban sus respuestas a las intenciones de los que los empleaban.

Así, pues, se ve que la religión y el culto eran entre los romanos instituciones políticas, que servían para mantener el poder aristocrático del Senado. Cicerón, aunque recomienda el establecimiento de la religión en un Estado en el que el pueblo era naturalmente supersticioso,

---

(1) Cic.; De Nat. deor., III, 2, 5.

(2) Cic.; De Leg., III, 12, 27.

como fundamento del orden y defensa de la República, sin embargo no lo considera como una invención humana y un sistema de pura política. La parte que parecía estar sujeta a algunas dificultades era la referente a los augures o al arte de adivinar por los auspicios. Los estoicos creían que Dios, por su bondad hacia los hombres, había impreso en la naturaleza de las cosas ciertos caracteres que se referían al futuro, como en las entrañas de los animales, el vuelo de los pájaros, el trueno y demás signos celestes, y que por una larga observación, que se había convertido en arte, cada signo podía aplicarse al suceso que significaba.

A esta clase de adivinación la llamaban artificial, para distinguirla de la natural, que era como un instinto, o como el resultado de un poder que el alma había recibido de la naturaleza.

Esta opinión, que consideraban como ridícula, no era aceptada por los otros filósofos, e incluso no lo era en el Colegio de los augures, si se exceptúa a Apio Claudio. Este tiene una polémica con Marcelo, augur como él, quien defendía que su arte común era la invención de la política,(1) mientras que Apio se esforzó por probar que el arte augural encerraba un poder real en los que lo ejercían con la autoridad pública.

Cicerón, aunque en el fondo prefería el sentimiento de Marcelo, no obstante haberle Apio dedicado su libro,(2) no se inclina ni por una ni por otra opinión con-

---

(1) Cic.; De Leg., II, 13, 32.

(2) Cic., Ep. fam., III, 4.

vencido de que, en el origen, el arte de los augures había tenido por fundamento la persuasión de que venía del cielo y que esta opinión había sido abandonada, a medida que los conocimientos humanos se habían esclarecido; esto no había impedido a los legisladores conservarla, ya que era útil a la República. (1)

Es sumamente difícil indicar con precisión cuál era el origen de la religión, para un romano de la época de Cicerón en la que se observan las más grandes contradicciones referentes a una misma persona.

A César, su agnosticismo, no le era obstáculo para que sacrificase a los dioses a fin de obtener una confianza ciega en su fortuna, y para recitar fórmulas contra los accidentes, cuando subía a algún vehículo.

Mario, que no creía en nada, habiendo llegado a sus oídos las quejas de sus soldados, por no dejarlos combatir, trató de sosegarlos diciéndoles que de ningún modo desconfiaba de ellos, sino que, guiado de ciertos oráculos, aguardaba el tiempo y lugar oportunos para la victoria. Porque llevaba en su compañía en litera con cierto respeto a una mujer de Siria llamada Marta que se decía profetisa, y por su orden hacía ciertos sacrificios. (2)

Sila es más curioso todavía en esto, pues habiendo saqueado el templo de Apolo en Delfos llevaba siempre una imagen de este dios, al que invocaba y besaba en los momentos difíciles. (3)

---

(1) Cic., De Divin., II, 33, 70.  
(2) Plutarco; Cayo Mario, 17.  
(3) Plutarco, Sila, 29.

Los presagios que le fueron hechos llenan la biografía del mismo por Plutarco. El conocimiento de estos hechos, se remonta al propio Sila, quien se había referido con detalle a los mismos en su *Memorialia*. Sentíase bajo la guía y la protección de los dioses, los que también a él le informaban constantemente por medio de indicaciones acerca de lo que tuviera que hacer. En este sentido hay que interpretar que apreciara más la suerte que la capacidad humana, ya que para él la suerte consistía en ejecutar lo que el dios le había ordenado. (1)

Además, en esta suerte de Sila hay algo particular.

Decimos que hay algo de particular en esta suerte de Sila, pues no se trata de lo que los griegos designaban como *τύχη* esto es, aquella deidad formidable, pero siempre mudable, que, conforme a un designio inescrutable, unas veces concede el éxito y otras lo niega.

Plutarco hace observar (2) que el epíteto de "afortunado" (*felix*), que Sila se adjudicó, no significaba en modo alguno, en la traducción por él adoptada del griego *ἑταροπόλιος* al favorito de *τύχη* sino, antes bien, que el que lo llevaba estaba bajo la protección de Afrodita y gozaba de su favor. Tampoco la palabra latina, *felix*, indica que el designado por ella participe de los dones inesperados y variables de la *τύχη* sino que significa más bien lo fecundo, fértil, creador: Festus, 81, 26: felices arbores Cato dixit, quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt.

---

(1) Plutarco, Sila, 34. Véase al respecto Plutarco 27, 28, ambos de los recuerdos de Sila.

(2) Plutarco, Sila, 34, s....

Liu., V, 24: Nulla felix arbor, nihil frugiferum in agro relictum. Hor., Epod., II, 13: Inutilesque falce ramos amputans, feliciores inserit. Con el epíteto de felix aplicado a Sila se indicaba que estaba constantemente bajo la protección de los dioses y, en consecuencia, no de una manera momentánea, sino permanente. He aquí su particularidad. (1)

En medio de estas contradicciones que llevaron a algunos a considerar la religión como indiferente o nefasta, no hay más remedio que aceptar que la mayor parte de la sociedad siguió siendo sinceramente piadosa.

Lo que hubiera podido desviarlos de la idea que tenían de la intervención del fatum podía haber sido las doctrinas filosóficas transmitidas por los griegos, pero esto no lo admitimos, salvo en contados casos, ya que el romano jamás mostró pasión por la metafísica, como lo prueba el hecho de que la filosofía no encuentra una expresión lingüística apropiada hasta Cicerón, por lo que sus escritos filosóficos son inigualables y de un valor incalculable, en este aspecto, sea cual fuere el juicio que, acerca de los mismos, se ha hecho o pueda hacerse. La idea de la intervención del fatum no la tomaron los romanos de ninguna doctrina filosófica, sino que es la expresión de una concepción típicamente romana del tiempo y de la historia. (2)

Es un hecho curioso la actitud íntima de Augusto a la vista de lo divino, la que para la mentalidad moderna puede ser hasta objeto de burla, pero que expresa la

---

(1) F. Altheim, Historia de Roma, UTHERA, México 1964, T. III, pág. 15.

(2) Id., La religion romaine antique, Payot, París 1955, pág. 240-41.

verdadera religión que en todo tiempo el romano ha sabido diferenciar de la simple superstición.

"Para conocer la verdad sobre los pueblos antiguos, dice Fustel de Coulanges, conviene estudiarlos sin pensar en nosotros, como si fuesen extraños, y con el mismo desinterés que estudiaríamos a la India o a Arabia"(1).

"Colocad las creencias frente a las leyes y las instituciones, y veréis cómo se van esclareciendo los hechos, y la explicación surge por sí misma"(2).

"El contemporáneo de Cicerón practica ritos en los sacrificios, en los funerales, en la celebración de los matrimonios, y estos ritos son anteriores a él; lo prueba el que ya no responden a sus creencias actuales; pero estudiense los ritos que observa, las fórmulas que recita, y se hallará el sello de aquello que los hombres creían veinte siglos antes".(3)

Suetonio, en la biografía que nos ha dejado de Augusto, nos lo presenta como un verdadero romano a quien los presagios celestes inquietaban, y al que observa con meticulosidad los sueños y advertencias de los dioses.

"Experimentaba, dice, por los rayos y los truenos un pánico casi enfermizo y para precaverse de ellos llevaba siempre consigo adonde quiera que fuera una piel de foca y, cuando presentía la proximidad de una violenta tempestad, buscaba refugio en un reducto subterráneo y abovedado. Se debía este miedo a la fuerte impresión que en otro tiempo le causó, según ya hemos contado, un rayo que había caído cerca de él, durante una marcha nocturna".(4)

---

(1) Fustel de Coulanges, La ciudad antigua, pág. 16.

(2) " " " " " 17.

(3) " " " " " 19.

(4) Suetonio, De vita duodec. caes., Div. Augus. 90, 1.

"No desdeñaba los sueños propios ni los ajenos si le afectaban. Cuando la batalla de Filipos había decidido no abandonar su tienda, pues se sentía indispuerto; sin embargo, advertido por el sueño de un amigo, la abandonó y la resolución resultó acertada, puesto que su campamento fue tomado al asalto y su litera acribillada y hecha añicos por los enemigos que se lanzaron sobre ella creyendo que permanecía sentado en su interior". (1)

"Con motivo de sus frecuentes visitas al templo que había consagrado en el Capitolio en honor de Júpiter Tonante soñó que Júpiter Capitolino le reprochaba haberle sustraído sus adoradores y que él a su vez le contestó que había colocado a su vera a Júpiter Tonante para que le hiciera las veces de portero. Este es el motivo porque inmediatamente dio la orden de guarnecer con campanillas el techo del templo de este dios, de acuerdo con la costumbre de colgar tales adminículos en las puertas de las casas"(2)

"Tenía fe ciega en ciertos auspicios y prodigios. Si por las mañanas al calzarse se confundía y se ponía en el pie derecho el zapato izquierdo, lo interpretaba como de mal agüero. ....Mas también los prodigios le impresionaban mucho. En una ocasión brotó una palmera en los intersticios de las piedras delante de su casa. Augusto la hizo trasplantar al patio interior junto a los dioses Penates y procuró por todos los medios que arraigara".(3)

"En cuanto a las prácticas religiosas proceden-

---

(1) Suetonio, o. c., 91,1.  
 (2) " " 91,2.  
 (3) " " 92,1.

tes del extranjero, continúa diciendo Suetonio, observó con mucha diligencia y devoción las antiguas y consagradas por la tradición desdeñando en cambio las otras".(1)

Se ha dicho, y se continúa diciendo, que la religión romana era una religión de política, por lo que se explica que Augusto se valiera de ella para consolidar su poder.

Nada más inadmisibile, pues sería mucho aceptar, como dice Fustel de Coulanges, "suponer que puede establecerse una religión sostenida por medio de imposturas". El romano es sumamente religioso, y no nos referimos, dice el autor antes mencionado, "al hombre pobre de ánimo a quien la miseria y la ignorancia tuvieron sumido en la superstición, sino al patricio, al noble, poderoso y rico; al patricio que, sin perjuicio de ser en su día guerrero, magistrado, cónsul, agricultor y comerciante siempre y en todas partes era sacerdote y tenía su pensamiento fijo en los dioses. Patriotismo, amor al oro, por muy poderosas que fuesen en su alma estas pasiones, todas eran dominadas por el temor a los dioses".(2)

Pero este temor a los dioses implica una fides y una pietas, pilares en los que se basa la religión romana. Si la religión es sólo temor ¿cómo es que Catulo se atreve a pedirle a los dioses que le ayuden a no amar a la infiel Lesbia? "Oh dioses, dice, si la piedad es vuestro atributo, si alguna vez habéis concedido al infeliz ya asediado por la muerte una suprema asistencia, miradme en

---

(1) Suetonio, o. c. 93.

(2) Fustel de Coulanges, o.c. pág. 189.



mi desgracia y, si es cierto que ha sido pura mi vida, arrancad de mí esta peste, esta ruina que, insinuándose como un letargo en mis fibras más íntimas, ahuyentó de todo mi corazón las alegrías. Ya no pido que esta mujer corresponda a mi cariño, ni, cosa imposible, que consienta en respetar el pudor. Yo sólo aspiro a curarme y librarme de esta negra dolencia. ¡Oh dioses, concededme esta gracia a cambio de mi piedad"! (1)

Es, pues, cosa cierta que el romano en todas las épocas ha sido sinceramente piadoso, se inspirase o no esta piedad en la religión oficial. Lo hemos visto en el texto que hemos transcrito de Catulo y lo vamos a confirmar con otro de Plauto, conocedor, como nadie, del sentir popular. En el prólogo de su comedia *Rudens*, la estrella *Arcturo* habla:

"El amo supremo de los dioses y de los hombres, Júpiter, nos repartió en las naciones para conocer los hechos y las hazañas de los hombres, su piedad, su fidelidad, a fin de dar a cada uno los bienes que merezca. Los que arman injustos pleitos con testimonios falsos, los que rehusan pagar lo que deben jurando en falso, son puestos por nosotros en una lista que presentamos a Júpiter. Él sabe día por día quiénes son los que en este mundo intentan malas acciones. Si los malvados intentan ganar su proceso con un perjurio, y si obtienen del juez un bien que no les pertenece, Júpiter, allá arriba, juzga de nuevo la cosa juzgada y el castigo que les inflige es mayor a los beneficios que han sacado de su proceso. Por otra parte, los criminales se imaginan que por medio de ofrendas y sacrificios podrán obtener la clemencia de Júpiter.

---

(1) Catulo, *Carm.*, 76, 17-26.

Dinero y molestias quedarán sin fruto; pues Júpiter no tiene oídos para los ruegos de un perjuro. Pero cuando un hombre de corazón puro suplica a los dioses, encuentra ante ellos la gracia más fácilmente que el criminal. Os aconsejo pues a vosotros, que sois hombres de bien que vivís en la piedad y en la fides, perseverad: después os felicitaréis a vosotros mismos por vuestra conducta".(1)

No podemos negar que durante esta época existen unas ansias de liberación que no sólo se habían apoderado de los desheredados de la fortuna sino de aquellos, incluso, que pertenecían a las clases más elevadas, como igualmente una búsqueda de cierta seguridad de inmortalidad.

Estas ansias de inmortalidad personal y una esperanza de salvación las vemos en Virgilio en su *Égloga IV*, que ha merecido ser llamada, con razón, la *Égloga mesiánica*, y en la que encontramos la fe explícita de una posibilidad de liberación de las calamidades por las que atravesaba Roma y una vida feliz.

Esta ansia de liberación, aunque en sentido contrario, está patente en Lucrecio, persona aislada, cuyo genio abarca dos aspectos, en apariencia contradictorios, que concilia su naturaleza apasionada. Para la posteridad, Lucrecio es el discípulo de Epicuro y el heraldo de una doctrina que pretendía liberar a los hombres del miedo a la muerte al enseñarles que el mundo es materia y que la religión es nefasta; es, pues, un blasfemo, materialista y ateo. Pero ¡qué singular profundidad la de su sensibilidad! Creemos que a Lucrecio no se le ha estudiado con el detenimiento que merece, pues, si bien es verdad que se enseña contra

---

(1) Plauto, *Rudens*, 9-29.

los dioses predicando su ~~inexistencia~~ con un fanatismo que parece un resentimiento personal, también es cierto que nos encontramos en su obra pasajes como éste, que nos lo muestra completamente distinto:

"Si no escupes fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz de que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea vulnerable la suprema potencia divina, ni busque aplacar su ira en crueles castigos, sino porque, en lugar de imaginártelos descansando en plácida paz, creerás que la cólera levanta en sus pechos olas terribles, no podrás acercarte a sus templos con corazón sosegado y estos simulacros emanados de su santo cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, no podrás ya acogerlos en la plácida paz de tu alma".(1)

Lucrecio, en contra de lo que se haya podido o pueda creerse o afirmarse, es naturalmente religioso, si es verdad que la angustia metafísica, el horror a la nada y el amor a la vida son en toda alma los alimentos de la religión. Quiere liberarse a sí mismo a través de los demás. Contempla el drama humano y no ve otra cosa que seres que nacen en el sufrimiento, que crecen en medio de la injusticia y del dolor, que aman con ilusión y que terminan con la muerte, para éste, la nada. Todo esto lo sabe porque lo está viviendo, por experiencia. Mediante un análisis despiadado de sus sentimientos llega hasta lo más profundo de la

---

(1) Lucr., De rerum natura, VI, 68-78.

angustia humana y ha sentido que todo es absurdo. Así, pues, para él no hay más que angustia, absurdo, nada, palabras que tienen resonancia moderna. A Lucrecio, a pesar de todos los calificativos que se le han aplicado de blasfemo, materialista y ateo, sólo le ha faltado la esperanza para ser un precursor del cristianismo. Enamorado de lo absoluto, no se para en cosas mediocres, por lo que no puede aceptar de ninguna manera los cultos extranjeros, ni caer en la superstición, ni aceptar la religión tradicional. Dos caminos le quedaban a escoger: el estoicismo o el epicureísmo. No se sabe por qué abraza el epicureísmo, pero lo hace con un entusiasmo tan grande y una pureza de intención que hacen temblar de horror a toda alma religiosa.

Donde la piedad se conservaba más íntegra era en la campiña, en las villas, en los municipios, en todos aquellos lugares en los que el hombre, alejado de los influjos ideológicos, en este caso, de la Urbe, vive envuelto en su docta ignorancia en contraposición, aunque parezca una paradoja, a la ignorancia, que frecuentemente se le suele llamar cultura, de los que viven en las grandes ciudades.

Una prueba la tenemos en Cicerón que nace en el seno de una familia aldeana y bajo la tutela, hasta los diez o doce años de su abuelo, M. Tulio Cicerón, hombre inteligente, gran patriota, apolítico y de una religiosidad a carta cabal.

Su educación religiosa fue la tradicional en una familia antigua romana, que toda la autoridad la ponían en la transmisión de los mayores, ya que de esa forma subían en una cadena ininterrumpida a los primeros hombres

que habían tratado directamente con Dios. (1)

Esta educación religiosa de su infancia arraiga de tal manera en su espíritu que le va a durar durante toda su vida. Prueba de ello la tenemos en su extensa obra literaria llena de preceptos y sentimientos religiosos, que pueden servir de modelo para los que quieran vivir honrada y religiosamente.

Decimos honrada y religiosamente con lo que parece hacemos una distinción entre el comportamiento, moral, y práctica del culto, religión, no siendo así. La moral no podemos separarla de la religión en Cicerón ya que están tan íntimamente unidas que no se puede hablar de la una sin la otra; es más, en la época de Cicerón la concepción moral había sido sustituida por una visión formalista de las cosas de modo que para el romano medio existía una divinidad compasiva que juzgaba a los hombres, no según la práctica de los ritos, sino según su buena voluntad.

Cicerón cumple a la letra con la religión tradicional, la que practica con seriedad, y en cuanto a la moral, su vida y obra nos lo van a demostrar.

---

(1) Cic., De Leg., 2,3.

## II

MARCO TULIO CICERÓN

Es Cicerón uno de los hombres más discutidos y discutibles de la Historia. Hay una cosa en la que casi todos están conformes, la de que fue honrado y la de que, durante toda su vida, su máxima aspiración fue la de ser útil a sus conciudadanos. (1)

M. Tulio Cicerón nace en Arpino, villa municipal del Lacio, el 3 de enero del año 106 a. de C., 648 de Roma. Su padre, M. Tulio Cicerón, del orden de caballeros, estaba dedicado al cultivo de las letras, en las que nunca se distinguió mucho por su falta de salud.

De su padre recibiría Cicerón sus primeras lecciones, siendo luego confiado en su formación literaria al poeta Arquías. Se distinguió de una manera extraordinaria entre todos los niños de su edad, pues, como dice Plutarco, (2) "llegado a la edad en que se empieza a aprender, sobresalió ya por su ingenio, y adquirió nombre y fama entre sus iguales, tanto, que los padres de éstos iban a las escuelas deseosos de conocer de vista a Cicerón, y hacían conversación de su admirable prontitud y capacidad para las letras".

Se atribuye a su abuelo esta sentencia recogida por Catón: "Los hombres se precian más de hablar bien que de bien obrar". Cicerón llegó a desmentir con el tiempo

---

(1) Cic. , Epist., ad famil., IX, 23.

(2) Plut., Cic., 2.

la segunda parte de la máxima de su abuelo, pues a su bien hablar unió su bien obrar. Espíritu vivo y delicado, alma noble y ardiente, se mostró durante toda su vida inflamado por esta doble aspiración. A pesar de sus debilidades, que las tuvo como todo ser humano, fue sin duda uno de los hombres más honorables de la República. "Sus virtudes de hombre, dice Ettore Bignone, explican admirablemente sus mejores virtudes de escritor, y la inmortalidad misma de su obra. Obra de uno de los mayores creadores del humanismo en la civilización universal, de San Agustín a Petrarca, a Melanchton, a San Carlos Borromeo, a Bossuet, a Pitt, a Macaulay; grandísimo humanista no sólo en los escritos, sino en la vida misma; humanísimo en la administración de la provincia, en el Asia, en una época de feroces depredaciones sobre los provinciales; humano en política en un mundo sanguinario, moderado en una época sombría de odios y venganzas; tanto que en él se nota entre continuos desengaños, el impulso de un alma que, como la de San Agustín, "ama amar". (1)

Como hombre que ama amar, tuvo, aunque pareciera una paradoja, grandes y encarnizados enemigos, pues en una época de corrupción e inmoralidad, como era aquella en la que le tocó vivir, en la que la paz, la libertad y la justicia, a que todo humano tiene derecho, eran palabras vacías de sentido, no es extraño que, el que se levantara en defensa de éstas, encontrara la oposición de aquellos que, en las mismas, veían un gran obstáculo para alcanzar la meta que se habían propuesto: esclavitud, guerra e injusticia, como medios para tener sometidos a los demás y alzarse con el poder.

---

(1) Ettore Bignone, Historia de la literatura latina, Buenos Aires, 1952, Edit. Losada, pág. 170.

Si no es por el miedo de que pudiera sentarle mal a Augusto, ¿cómo se explica que su nombre no se encuentre en Horacio y que Virgilio, en una ocasión en que pudo hacer justicia a su mérito, no lo hiciera, cediendo a los griegos la superioridad de la elocuencia, que ellos mismos habían cedido a Cicerón?.(1)

Sin embargo, Tito Livio, a quien Augusto llamaba Pompeyano (2), alaba a Cicerón, cuando, al mismo tiempo que, forzado a someterse a los conjurados, parece disminuir la monstruosidad de su muerte, después de haber hecho un elogio de sus admirables cualidades, añade que, para alabarle de una manera digna de él, necesitaría de su elocuencia (3).

Plutarco, en la vida de Cicerón, cuenta que "entrando César en la habitación de uno de sus nietos, lo encontró con un libro de Cicerón en las manos, y que asustado trató de ocultarlo debajo de la ropa; que advertido esto por César, lo tomó, y habiendo leído en pie una gran parte de él, se lo devolvió a aquel joven diciéndole: "Varón docto, hijo mío, varón docto y muy amante de su patria"(4).

En la generación siguiente, esto es, después de la muerte de aquellos que, bien por miedo a Augusto, bien por envidia se habían esforzado por borrar su memoria, comenzó a brillar de nuevo su reputación. Así, bajo el reinado de Tiberio y en el tiempo en que el senador e histo-

---

(1) Verg., Aen. VI, 649 Orabunt causas (alii) melius etc.

(2) Tac., Ann. IV, 34 T. Liuius Cnaeum Pompeium tantis laudibus tulit, ut Pompeianum eum Augustus appellaret.

(3) Liu. frag. Apud Senec. Suas. 6.

(4) Plut., Cic. 49.



riador, Cremucio Cordo, era condenado a muerte por un pasaje en el que hacía un elogio de Bruto, otro escritor, en un arrebatado de celo por Cicerón, lanzó contra Antonio la más terrible de las acusaciones diciéndole: "Tú no has ganado nada, Antonio, tú no has ganado al poner a precio esta ilustre cabeza, al procurar la muerte de un tan gran cónsul y del conservador de la República. Tú has robado a Cicerón una vida incómoda, y que tocaba a su fin por la necesidad de la naturaleza, una vida que habría encontrado más insostenible que la muerte bajo tu imperio; pero lejos de oscurecer la gloria de sus discursos y de sus acciones la has mostrado más brillante. Vive, y vivirá en la memoria de todos los siglos. Durante todo el tiempo que este sistema de la naturaleza (formado por el azar o por la Providencia, o por cualquier otra causa que quiera imaginarse, pero que Cicerón ha comprendido solo entre los romanos y que ha ilustrado con sus escritos) conserve su existencia y su fuerza, verá subsistir con él el renombre y las alabanzas de Cicerón. Toda la posteridad admirará sus escritos contra ti, execrará tu acción contra él y más rápidamente el género humano desaparecerá del mundo que el nombre de Cicerón!"(1)

Pasado este tiempo, casi todos los escritores de Roma, poetas e historiadores, se han esforzado por alabar a Cicerón, como el Padre de la elocuencia y del saber y como el más ilustre de sus conciudadanos. (2)

---

(1) Vell. Patere., II, 66.

(2) bPlin., Hist. Nat., VII, 30: Facundiae Latinarumque parens, atque omnium triumphorum lauream adpate maiorem quanto plus est ingenii Romani terminos in tantum promouisse quam imperii.

En opinión de estos escritores, Cicerón ha honrado más a su patria, con sus escritos, que sus conquistadores, con las armas, y que había extendido la reputación de su espíritu fuera de las fronteras del Imperio. Alrededor de tres siglos después de su muerte, los emperadores romanos le rindieron una especie de culto en la clase de las divinidades inferiores.

Lo mismo opina Erasmo (1) para quien, si Cicerón hubiera conocido los principios de la filosofía cristiana, habría merecido ser contado en el número de esas almas bienaventuradas a las que la Iglesia rinde un culto religioso, bajo el título de santos. Sería pueril creer que genio, como el que así opina, no hubiera visto en Cicerón todo aquello que es necesario para que a una persona se la pueda colocar entre las divinidades, en el mundo pagano, o entre los santos, en el mundo cristiano.

Examinando los rasgos bajo los cuales nos lo presentan sus contemporáneos, Cicerón era alto, delgado, de cuello largo, de aspecto abierto y sereno que inspiraba a la vez ternura y respeto. (2)

Su complexión era débil, mas con su frugalidad la fortificó de tal manera que la hizo capaz de soportar todas las fatigas inherentes a una vida muy laboriosa y de constante aplicación al estudio.

---

(1) Erasmo, *Ciceronianus*, ed. Vander, 1703, Vol. I, p. 1024C. Quis tibi uidetur M. Tullius? Dicendi artifex optimus, atque etiam ut inter Ethnicos uir bonus, quem arbitror, si christianam philosophiam didicisset, in eorum numero censendum, qui nunc ob uitam innocenter pieque transactam, pro diuis honorantur.

(2) *Asin. Poll. apud Senec. Suas.*, 7.

Para mantenerse en perfecta forma, se bañaba con frecuencia, se hacía frotar el cuerpo y para conservar su voz fresca, cada día hacía el ejercicio de un corto paseo en su jardín. (1)

Su templanza era la causa más importante de su salud. Cuando se encontraba afectado por alguna ligera indisposición recurría a la abstinencia, para extirpar el mal con el ayuno. (2)

En su hábito y compostura observó, lo que prescribe en su tratado *De Officiis*, es decir, toda la modestia y decencia que convenía a su rango y carácter. (3)

A Cicerón, nada había que le agradara más, y que mostraba, sin género de duda, toda la grandeza de su ánimo, que ser un padre indulgente, un marido fiel y cariñoso, un amigo leal y sincero, y un maestro sensible y generoso. Sus cartas están llenas de las más tiernas expresiones para con los suyos. (4)

(1) *Cic. Ad Att.*, II, 23: Cum recreandae uoculae causa mihi necesse esset ambulare.

(2) *Epis. ad fam.*, VII, 26. Cum quidem biduum ita ieiunus fuisset, ut ne aquam quidem gustarem.

(3) *De Offic.* I, 36. Adhibenda munditia non odiosa neque exquisita nimis; tantum quae fugiat agrestem et inhumanam negligentiam. Eadem ratio est habenda uestitus, in quo, sicut in plerisque rebus mediocritas optima est.

(4) *Ad Att.* I, 8. Ut tantum requietis habeam quantum cum uxore et filiola et mellito Cicerone consumitur.

Su bondad se extendía en una justa proporción hacia sus esclavos, cuando su fidelidad o sus servicios habían merecido su afecto. Conocidas son las pruebas de cariño a Tirón, uno de ellos. Había sido educado en casa de Cicerón con otros de su misma edad, distinguiéndose por un gran número de excelentes cualidades. De regreso de Atenas a Roma, Tirón cae enfermo en Patras bajo asistencia médica. Cicerón escribe a Ático manifestándole que, al igual que a él, la enfermedad de Tirón le causa dolor, pues, si bien lo quiere, es menos por la utilidad, dice, que saco de él en mis asuntos y estudios que por su dulzura, modestia y otras virtudes suyas. (1)

En otra carta a Ático le dice: "Yo acabo, pues en estas circunstancias mi espíritu está destrozado. He perdido a Sositeo, mi lector, joven de grandes esperanzas. Este contratiempo me ha afligido de tal modo que no llegaría a imaginármelo, tratándose de la pérdida de un esclavo. (2)

Si como esposo, padre y señor, Cicerón era un modelo, como amigo era extraordinario. Tenía el más sublime concepto de la amistad por su naturaleza, pues "es

---

(1) Cic., Ad Attic. VII,5: De Tirone uideo tibi curae esse. Quem quidem ego, et si mirabiles utilitates mihi praebebat, cum ualet in omni genere uel negotiorum uel studiorum meorum tamen propter humanitatem et modestiam malo saluum quam propter usum meum.

(2) Cic., Ad Attic. I,12: Nam puer festiuis, Anagnostos noster, Sositheus decesserat, neque plus quam serui mors debere uidebatur, commouerat.

el don más excelente y más dulce que tenemos de los dioses inmortales".(1) La obra que nos ha dejado sobre esta materia nos señala las reglas y máximas que practicó continuamente; jamás se le acusó de haber faltado a la amistad con aquellos a quienes les concedió el título de amigos, después de haber examinado y estimado sus méritos. La amistad tiene que ser desinteresada (2) pues, si la buscáramos para nuestro beneficio, esto no sería amistad sino un comercio de interés. (3)

Cicerón es un hombre sumamente agradecido, hasta el punto de que da a la gratitud el nombre de madre de todas las virtudes y la coloca al principio de todos los deberes.(4)

Para Cicerón virtuosos y agradecidos son términos sinónimos, no concibiéndose lo uno sin lo otro. Sus obras están llenas de sentimientos de esta naturaleza y toda su vida plagada de ejemplos. Cuando un amigo empezaba pidiéndole excusas por la inoportunidad con la que le pedía algún favor, le contestaba, "que había acostumbrado a sus

(1) Cic., De Amic., 13, 47: Qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius.

(2) Cic., De Leg., I, 18: Ubi illa sancta amicitia; si non ipse amicus per se amatur toto pectore?.

(3) Cic., De Nat. Deor., I, 44: Quam si ad fructum nostrum referemus, non ad illius comoda quem diligimus, non erit illa amicitia, sed mercatura quaedam utilitatum suarum.

(4) Cic., Pro Planc., 33: Cum omnibus uirtutibus me affectum esse cupiam, tamen nihil est quod malim quam me et gratum esse et uideri. Est enim haec una uirtus non solum maxima, sed etiam mater uirtutum omnium...Quae potest esse iucunditas uitae sublatiis amicitia?

amigos no a pedirle sino a ordenarle familiarmente su servicio".(1)

Si era generoso para sus amigos, no menos lo era para sus enemigos a los que siempre estaba dispuesto a perdonar. El mismo sentimiento de arrepentimiento y sumisión de éstos le bastaba para cambiar de castigo. Aunque el poder y las circunstancias no le faltaban para poder vengarse, este convencimiento, precisamente, le hacía buscar razones de perdón. Jamás se opuso a una reconciliación, aunque se tratara de los más encarnizados enemigos. Más de una vez declaró públicamente que nada le parecía más laudable y digno de un alma noble que el saber olvidar las injurias.(2)

Ponía moderación en la venganza más justa, y la templanza en los castigos como un deber natural. El arrepentimiento de un culpable lo consideraba como un derecho a la indulgencia por parte del juez, siendo una de sus máximas preferidas, "que los odios deben ser pasajeros y las amistades inmortales". (3)

El estado de su casa respondía por su esplendor a la dignidad de su persona. Sus puertas estaban siempre abiertas a los extranjeros que por su mérito eran dignos de alguna distinción y a todos los filósofos de Asia y Grecia. Incontables fueron los que le honraron con su fa-

---

(1) Cic., Epis. ad fam. VI, 7: Nam quod ita consuesti pro amicis laborare, non iam sic sperant abs te, sed etiam sic imperant tibi familiares.

(2) Cic., De Offic., I, 33: Est enim ulciscendi et puniendi modus. Atque haud scio an satis sit, eum qui lacessierit, iniurias suae paenitere.  
Id. I, 88: Nihil enim laudabilius, nihil magno viro dignius placabilitate et clementia.

(3) Cic., Pro C. Rabir. Post., 12: Neque uero me paenitet mortales inimicitias, sempiternas amicitias habere.

miliaridad durante toda su vida. (1)

Su casa se llenaba por la mañana de una multitud de ciudadanos que se honraban con saludarlo. (2)

La mayor parte iban no sólo para mostrarle un deber de cortesía sino para acompañarle después al Senado o al Foro y, una vez realizados sus asuntos, volver con él a su casa. Los días que estaba libre de asuntos públicos, después de los saludos habituales, que terminaban antes de las diez, se retiraba a su biblioteca, donde se encerraba para que nadie le molestara. (3)

Según la costumbre de los romanos del tiempo de Cicerón la comida principal era la cena, la que gozaba compartir con sus amigos hasta bien entrada la noche y, aunque no dormía la siesta, como todo el mundo lo hacía en Roma, no le impedía levantarse muy temprano. Su templanza y aplicación al estudio no le eran obstáculo para estas reuniones, bien en su casa o en la de los amigos. (4)

Entonces era cuando se olvidaba hasta de su débil constitución. Se mostraba gracioso, vivo, agradable, animando a los comensales con sus salidas propias de

---

(1) Cic., *De Nat. Deor.*, I, 6: *Doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus Philo Antiochus Posidonius a quibus instituti sumus.*  
 (2) Epis. ad fam., IX, 19: *Mane salutamus domi bonos viros multos... ubi salutatio defluxit, litteris me inuolu; aut scribo, aut lego.*

Ad Att., I, 18: *Cum bene completa domus est tempore matutino, cum ad Forum stipati gregibus amicorum descendimus,....*

(3) Epis. ad fam., VII, 28: *Cum salutationi nos dedimus amicorum, abdo me in Bibliothecam.*

(4) Epis. ad fam., IX, 14: *Ego autem existimes quod lubet, mirifice capior facetiis, maxime nostratibus.*

Id. IX, 23: *Nec id ad uoluptatem refero, sed ad communitatem uitae atque uictus remissionemque animorum, quae maxime sermone efficitur familiari, qui est in conuiuiis dulcissimus.*

Id. IX, 25: *Conuiuio delector,.....*

su genio agudo y chispeante, con el fin de que lo pasaran lo más agradablemente posible. Su humor era naturalmente ameno y su espíritu dado a la broma. Este talento le fue muy útil para reprimir la insolencia de sus adversarios y atraer a su favor la atención de los jueces, haciéndolos reír a expensas del acusador. (1)

Para Plutarco, "con estas cosas era molesto a muchos"(2). No es extraño se molestaran aquellos a los que les daba en la llaga; por lo demás, el uso que hace de estas agudezas, sobre todo en los asuntos públicos, es con mesura a fin de evitar algún reproche y, de todos los chistes, que nos han sido transmitidos por la antigüedad, no hay ninguno que no vaya dirigido contra personas cuyos vicios detestaba.

Es un contrasentido que un hombre grosero por sus chistes y el que, por los mismos, se había ganado tantas enemistades, tuviera la misma reputación de hombre cortés, como la que había alcanzado de orador. Es cierto que sus chistes se conocían y comentaban en todas las casas romanas hasta el punto de que Trebonio, su íntimo amigo, se creyó obligado a editar los chistes auténticos de Cicerón, pensando que con esto contribuiría a resaltar su gloria, lo que ciertamente no hubiera hecho si, con su publicación, no hubiera servido para elevarlo sino para todo lo contrario. (3)

---

(1) Cic., De Orat., II, 54: *Suavis est et uehementer saepe utilis iocus et facetiae. Multum in causis persaepe lepore et facetiis profici uidi.*  
 Quin., Inst. Orat., VI, 3: *quae risum iudicis mouendo... a fatione renouat.*

(2) Plut., Cic., 28.

(3) Cic., Epist. ad fam., XV, 21: *Liber iste, quem mihi misisti, quantum habet declarationem amoris tui... narrante te uenustissima.*



Julio César, queriendo recoger los apotegmas o pensamientos de los hombres más célebres, recomendó muy encarecidamente a sus amigos le comunicaran los que supieran de este hombre. (1)

La más completa edición de estas ingeniosidades fue la que hizo Tirón en tres libros, después de la muerte de su señor y protector, aunque, según la opinión de Quintiliano, tuvo que hacer alguna selección. De estos libros nada nos queda y lo que sabemos de esto es por lo que se encuentra disperso en autores antiguos o en algunas de sus obras. De estos restos que han quedado ya en la época de Quintiliano no podían ser explicados suficientemente, bien porque el gusto había cambiado, bien porque toda su chispa dependía de la acción y el gesto que Cicerón les imprimía, y, al estar despojados de esto, que es en lo que consistía su principal mérito, era difícil sacar toda la gracia posible.

El humor de Cicerón y la vivacidad de su espíritu lo hacían, naturalmente, agradable a las mujeres. Durante su juventud las había tratado pero sobre todo en edad ya más avanzada pues, en la ausencia de un gran número de ciudadanos distinguidos, Cicerón se encontraba comprometido a relacionarse con damas de la más alta posición social para tratar con ellas sobre los intereses de sus maridos o hermanos, sin que jamás se encuentren en estas re-

---

(1) Cic., Epist. ad fam., IX, 15: Audio Caesarem, cum uolumina iam confecerit (Apophthegmatum), si quid afferatur ad eum pro meo, quod meum non sit reicere solere.....haec ad illum cum reliquis actis perferuntur; ita enim ipse mandauit.

laciones señaladas de galantería (1). Hacia el final de su vida cuenta con mucha gracia, en una carta a L. Papirio Peto, las circunstancias de una cena que había hecho con su amigo, el epicúreo Volumnio, y en la que entre los convidados se encontraba, Citeris, famosa cortesana que había sido esclava de Volumnio y que era entonces su amante. Después de haber bromado sobre este incidente, dice, que no se había preocupado porque estuviera en esta fiesta, y que, a pesar de la inclinación que tenía por las buenas comidas, en su misma juventud no había tenido mucho gusto por esta clase de placer y con mucha razón, añade, después de haber llegado a la vejez. Mantuvo, sin embargo, una estrecha familiaridad con una dama llamada Cerelia, que da ridículamente motivo de escándalo al historiador Dión, pues reconoce que tiene no menos de setenta años. Cicerón alaba la inclinación que ésta tiene por los libros y la filosofía. (2).

Por el hecho de que Cicerón la alabara y tratara como correspondía a sus talentos y sexo de ninguna manera quiere decir estuviera enamorado de ella, pues, como se ve por algunas cartas a Ático, ni le tenía mucho afecto, ni ella ejercía un gran ascendiente sobre él.

#### VILLAS DE CICERÓN.-

Cicerón poseía un gran número de villas hermosas. Casi todas estaban situadas junto al mar, no debiéndoles faltar el mínimo detalle que resaltara su elegancia,

---

(1) Cic., Epis. ad fam., IX, 25, iuxta exemplar Amstelodamense; en otras edic. es la epístola 26. Me uero nihil istorum, ne iuuenem quidem, mouit unquam, ne nunc senem.  
 (2) Cic., ad Attic., XIII, 21: Mirifice Caerellia, studio uidelicet philosophiae flagrans, describit a tuis; istos ipsos de finibus habet.

pues él mismo las llama las delicias de Italia (1). Las que habitaba con mayor agrado y en donde pasaba parte del año eran las de Tusculum, Ancio, Astura, Arpino, la Formiana, la Cumana, la Puteolana y la Pompeyana. Las cuatro últimas tomaban sus nombres de las ciudades más próximas. Eran lo suficientemente grandes como para poder albergar juntamente con su familia a gran cantidad de amigos, cuando tenía que hacer algún viaje a los alrededores de Roma. Además de estas casas, tenía otras que le servían de albergue cuando iba de una a otra. Tenían parque y jardín. La de Tusculum había pertenecido al dictador Sila; en ella se veía una pintura que representaba la célebre victoria que había alcanzado junto a Nola en la guerra mársica, en la que Cicerón combatió como voluntario. En el siglo XVIII se encontraron los restos de un edificio que se identificaron con la que Cicerón tenía. A ésta se retiró cuando el triunfo de César le obligó a apartarse de la política activa, y en ella escribió varias obras, entre las que se cuentan la *Tusculanae Disputationes*. Estando a poca distancia de Roma, tenía, además, la ventaja de ofrecerle el aire de la campiña a todas horas.

Cuando el aumento de sus trabajos le hacía desear un refugio, aún más apacible, se retiraba a su casa de Ancio o a la de Astura. Tenía en la primera su mejor colección de libros y, como estaba a unos 55 Km. de Roma, podía estar informado, casi a diario, de lo que sucedía en la capital. La isleta de Astura estaba rodeada por un espeso bosque, en cuyas sombras Cicerón pasaba los

---

(1) Cic., ad Attic., XVI, 3: Cur ocellos Italiae, uillulas nostras, non uidet?.

momentos más amargos y melancólicos de su vida. En los más grandes calores del verano, su casa de Arpino y la pequeña isla, que le pertenecía, con sus bosques y cascadas, le servían para defenderlo de los rigores de la estación. En el verano más caluroso que jamás había visto, Cicerón escribía a su hermano comunicándole que sentía un gran placer al refrescarse en las aguas del Fibreno.(1)

Sus otras casas estaban situadas en los lugares mejores de Italia, en donde las gentes más honestas tenían tierras y casas de campo. Tenía en Formio dos, una, junto al puerto de Gaieta y la otra, en las montañas vecinas. Poseía una tercera sobre la costa de Bayas, entre el lago Averno y el lugar que se llama hoy Pozzuoli; es la que Cicerón llama Puteolana. La Cumana estaba sobre las colinas de la antigua Cumas. Pompeianum, que estaba a unos 22 Km. de Nápoles, pasaba por ser un lugar muy agradable por la pureza del aire, la fertilidad de sus tierras y la calidad de sus frutos. La Puteolana había sido construida sobre los planos de la Academia de Atenas, de donde tomaba su nombre. Estaba embellecida con un pórtico y un bosquecillo, para las conferencias filosóficas. Después de la muerte de Cicerón vino a parar en manos de C. Antistio Vetus, que le hizo varias reformas y la embelleció (2).

Durante los trabajos de reforma se descubrió una vena de agua caliente que dio motivo al libertato de Cicerón, Tulio Laurea, poeta y autor de epigramas

---

(1) Cic., Ad Quint., III,1: Ego ex magnis caloribus, non enim meminimus maiores in Arpinati, summa cum amoenitate fluminis, me refeci ludorum diebus.

(2) Antistio Vetus, amigo y protegido de Julio César. Milita en España a las órdenes de su padre, por lo que Julio César le tenía gran afecto. En Roma se opone a Clodio en defensa de Cicerón.

en griego y en latín, para componer un epigrama que Plinio nos ha conservado (1).

Esta casa se convirtió después en palacio imperial en donde murió y fue enterrado el emperador Adriano. Todas las casas de Cicerón estaban amuebladas con una elegancia proporcionada a la delicadeza de su gusto y a la magnificencia de los edificios. Sus galerías estaban adornadas con las mejores estatuas y pinturas de Grecia. Su vajilla y los demás muebles se distinguían por la calidad de la materia y excelencia de la obra. Plinio nos habla de una mesa de cedro que existía aún en su tiempo. Cicerón la había comprado por unas mil pesetas. Estaba persuadido de que un ciudadano de su rango debía mostrar su dignidad por el esplendor de su vida. Esta era la razón por la que había comprado tantas casas y en los lugares más pintorescos de Italia.

Cualquiera se extrañará que, con un patrimonio tan exiguo, como el de Cicerón, pudiera comprarse tanto y de tan gran valor (2). Esta extrañeza debe desaparecer, si se tiene en cuenta que Cicerón tuvo muchas ocasiones de acrecentar su riqueza. Varios eran los caminos que tenían

---

(1) Plin., N. Hist., 31, 2:

Quo tua, Romanae uindex clarissime linguae,  
Sylua loco melius surgere iussa uiret,  
Atque Academiae celebratam nomine Villam.  
Nunc reparat cultu sub potiore Vetust;  
Hic etiam apparent lymphae non ante repertae,  
Languida quae infuso lumina rore leuant.  
Nimirum locus ipse sui Ciceronis honori  
Hoc dedit, hae fontes cum patefecit ope.  
Ut quoniam totum legitur sine fine per orbem  
Sint plures, oculis quae medeantur, aquae.

(2) Plin. N. Hist., 13, 15: Extat hodie M. Ciceronis in illa paupertate, et quod magis mirum est, illo aeuo empti H.S.X.

los personajes romanos para hacerse de dinero. Primero, el de las magistraturas públicas y sobre todo el gobierno de las provincias. Segundo, los regalos que recibían de los reyes, de los príncipes y de los estados extranjeros, como recompensa a sus servicios prestados o a la protección que les habían ofrecido. Aunque Cicerón se valió de esto con una admirable moderación, no obstante, lo que había sacado era más que suficiente para cubrir todas las necesidades exigidas por su rango, sobre todo tratándose de un hombre como él, tan prudente, regulado y alejado de los placeres frívolos (1).

Su moderación y honradez eran tales que baste decir que, al dejar Cilicia, había economizado alrededor de dos millones doscientos mil sestericios, ejemplo sin precedentes, ni sabemos se repitiera esto después (2), pues los gobernadores se quedaban con los ahorros justificándolos, como gastos de representación. Otro camino, para llegar a conseguir riquezas, era el de los legados que les dejaban los amigos a su muerte. Por un uso, que no era muy común, sino entre los romanos, los clientes y todos aquellos que por un motivo u otro habían hecho profesión de afecto o gratitud hacia una ilustre familia, a su muerte, le dejaban una considerable cantidad de dinero, como muestra cierta de gratitud. El crédito de un ciudadano aumentaba a medida que se acrecentaban sus riquezas por este camino. Es

---

(1) Cic., Ad Quint., II, 15: Parua sunt, quae desunt nostris quidem moribus, et ea sunt ad explicandum expeditissima, modo ualeamus.

(2) Cic., Ad Attic., XI, 1: Ego in Cistophoro in Asia habeo ad sestertium bis et uiciens; huius pecuniae permutatione fidem nostram facile tuebero.

así como Cicerón señala el honor de Luculo (1) quien durante su gobierno en Asia obtuvo grandes donaciones, y Cornelio Nepote nos cuenta que Ático recibió muchas, sin otro mérito que la bondad de su carácter y la fidelidad de su amistad(2). Cicerón se felicita en muchas de sus cartas de haber recibido un gran número de regalos testamentarios (3) y, cuando Antonio le echa en cara esto, en su defensa le dice que han sido donaciones libres y voluntarias y no como las suyas que eran de personas desconocidas (4) La avaricia, la envidia, la malignidad y demás pasiones groseras que ejercen su imperio sobre las almas débiles no tuvieron el menor ascendiente sobre la suya. No hay más que leer sus cartas familiares para darse cuenta de ello. Jamás se le reprochó a Cicerón de vicioso habitual y, en el siglo en que vivía, completamente corrompido, su carácter fue un ejemplo de todas las virtudes (5).

En sus cartas no se ven sino principios de bondad, de justicia, de ternura para sus amigos y de amor para la República. Es un elogio sobre el que están de acuerdo los escritores antiguos. Cuando lo considera digno, alaba incluso a sus mismos detractores, poniendo en práctica la máxima que había establecido en uno de sus discursos ante el Senado: "que uno no tiene envidia a la virtud de otro

---

(1) Cic., Pro Flac., 34: *Maximas audio tibi, L. Luculle, pro tua eximia liberalitate maximisque beneficiis in tuos uenisse hereditates.*

(2) Ad Attic., 21: *Multas enim hereditates nulla alia re quam bonitate est consecutus.*

(3) Ad Attic., 2, 20; 11, 2; Pro Milon., 18.

(4) Philip., 2, 16: *Hereditates mihi negasti uenire..Ego enim amplius H.S. ducenties acceptum hereditatibus retuli..Me nemo nisi amicus fecit heredem..te is, quem tu uidisti nunquam.*

(5) Erasm., Ep. ad Ioan Vlaten: *Cum uita fuerit integra, nec integra solum, sed etiam casta.*

cuando se encuentra en su propio corazón el testimonio de la suya" (1).

Cicerón, tenemos que aceptar, tuvo sus defectos, pero no en tan gran número como lo han querido ver sus enemigos. Sus defectos procedían más de su constitución natural que de su voluntad. Se ha creído que se engreía mucho en la prosperidad y por el contrario que se abatía también mucho en la adversidad y que en una u otra situación se convencía fácilmente de que no podía cambiarse.

Es Asinio Polión quien nos ha trazado este retrato, y tal vez con algo de verdad (2). Bruto ha tocado la primera parte en una de sus cartas (3). Le advierte que no se fíe mucho de sus esperanzas, cuando los acontecimientos parecían no ponerse de parto de Antonio. El mismo Cicerón confiesa el segundo reproche: "Si alguno, dice, está pronto a alarmarse en los grandes peligros y se deja llevar más por el temor que por la esperanza, éste soy yo, y si esto es un vicio, yo no estoy exento de él" (4). Sin embargo, cuando a continuación explica la naturaleza de su timidez nos dice que le sirve más a proveer los peligros que a temerlos: explicación que se encuentra plenamente confirmada, como nos dice Quintiliano, por la última parte de

(1) Cic., Phil., 10, 1: Declarasti uorum esse id quod ego semper sensi. Neminem alterius, qui suae confideret, uirtuti inuidere.

(2) Asin. Pol., apud Senec. Suas., 6: Utinam moderatius secundas res, et fortius aduersas ferre potuisset! Namque utraeque cum uenerant ei, mutari eas non posse rebatur.

(3) Ad Brut., 1, 4, 3 (Brut. ad Cic.). Qua in re, Cicero, uir optime ac fortissime, mihi que merito et meo nomine et Reip. carissime, nimis credere uideris spei tuae.

(4) Epis., ad fam., 6, 14: Nam si quisquam est timidus in magnis periculisque rebus, semperque magis aduersos rerum exitus metuens quam sperans secundos, is ego sum. Et si hoc uitium est, eo me non carere confiteor.



su vida y sobre todo por la entereza, inexplicable de otra forma, con que se ofreció a sus verdugos (1).

La más ardiente pasión de su corazón fue su amor por la gloria y una sed insaciable de alabanzas que nada podía saciarla. Él mismo confiesa en una carta a Attico (2), y, como dice en muchos pasajes de sus obras, la llevaba hasta la vanidad (3). De aquí toman base sus enemigos para poner en ridículo su arrogancia, y, la vivacidad con que siempre se le ve celebrar el mérito de sus servicios, parece justificar la censura de que es objeto (4).

Esta gloria, de la que hacía como su ídolo y que de siglo en siglo se ha ido transmitiendo, sirve para emitir un juicio desfavorable, como el de hueco y fanfarrón, creemos no lo ha sido en su justa medida, por lo que es preciso explicar la naturaleza de esta gloria y así colocar en su sitio a este gran hombre, que, como dice Laurand, "en justicia, hay que reconocer en él grandes cualidades, muy raras en su tiempo. Es hombre honrado en una época en que los grandes señores robaban, saqueaban sin escrúpulo las provincias. Sus costumbres son puras, cuando casi todo estaba corrompido. Es bueno y compasivo, amable, de conversación alegre, más simpático, en suma, que

---

(1) Quint., 12,1,17: Parum fortis uidebatur quidem; quibus optime respondit ipse non se timidum in suspiciendis, sed in providendis periculis: quod probavit morte quoque ipsa, quam praestantissimo suscepit animo.

(2) Cic., ad Attic., 1,15: Nunc quoniam laudis audissimam semper fuimus.  
Id. ad fam., 9,14: Sum enim audior etiam quam satis est gloriae.

(3) Laurand, Manual de los Estudios Griegos y Latinos, Daniel Jorro Edit. Madrid, 1925. Fascículo V, pág. 620.

(4) Cic., Pro Dom., 36: Et quoniam non reprehendis quod scilicet ad . . . . .

un estoico áspero y seco como Catón (1).

La verdadera gloria, según la definición que el propio Cicerón nos da, es una gran reputación fundada sobre los servicios prestados a sus amigos, a su Patria o al género humano (2).

La gloria, dice, no consiste en el vano favor popular, ni en los aplausos de una multitud enloquecida, que los sabios siempre han considerado en nada y para los que ha sido objeto de desprecio(3), sino en la aprobación unánime de los hombres honrados y en el testimonio de jueces esclarecidos, que responde al mérito y a la virtud como el eco responde a la voz y que no debe ser rechazado por las gentes honradas puesto que acompaña inseparablemente a las acciones honestas. Añade que aquel que aspire a esta suerte de gloria no debe prometerse como fruto de sus trabajos, ni la abundancia, ni el placer, ni la tranquilidad; que debe por el contrario sacrificar su descanso por el de otro, exponerse, para el bien público, a

(1) Laurand L., o.c. pág. 621.

(2) Cic., Pro Mar., 8. Si quidem gloria est illustris et peruagata multorum et magnorum uel in suis, uel in Patriam, uel in omne genus hominum fama meritorum.

(2) Tusc. Quaest., 2, 3. Est enim gloria consentiens laus bonorum, incorrupta uox bene iudicantium de eccellente uirtute: ea uirtuti resonat tanquam imago; quae quia recte factorum plerumque comes est, non est bonis uiris repudianda. Ad fam., 15, 14. Si quisquam fuit unquam remotus et natura, et magis etiam, ut mihi quidem sentire uideor, ratione atque doctrina ab inani laude et sermonibus vulgi, ego profecto is sum.

Pro Sext., 66. Qui autem bonam famam bonorum, quae sola uera gloria nominari potest, expetunt, aliis otium quærere debent et uoluptates, non sibi. Sudandum est his pro communibus commodis, adeundae inimicitiae, subeundae saepe pro Republica tempestates. Cum multis audacibus, improbis, nunquam etiam potentibus dimicandum.

Phil., 1, 14. Carum esse ciuem, bene de Republica mereri, laudari, coli, diligi, gloriosum est. quare ita gubernare publicam ut natum esse te ciues tui gaudeant; sine quo nec beatus, nec clarus esse quisquam potest.

toda suerte de sacrificios, de peligros; sostener toda suerte de combates con los malos y audaces y luchar incluso algunas veces contra los que están en el poder; en fin, que debe mostrarse tan útil y querido a sus conciudadanos que vean su nacimiento como un don del cielo. Tal es la idea que Cicerón nos da de la verdadera gloria, inexplicable si no se tratara de un hombre tan religioso como él. Es preciso convenir que es uno de los más nobles motivos que pueden mover al corazón humano y que el mismo Dios ha impreso en la naturaleza humana. Que se me nombre, dice Cicerón, (1) uno solo de nuestros ciudadanos que haya servido honradamente a la República con otra mira que la de la gloria y de la inmortalidad. Dadme, dice Quintiliano, (2) un discípulo a quien la alabanza excite y a quien la gloria haga capaz de acalorar; yo no tendría temor de que la indolencia y la pereza le impidieran jamás responder a mis esperanzas.

Yo no sé, dice Plinio, si debo contar con la estima de la posteridad (3); pero estoy seguro de haberme mostrado digno; no por mi mérito, que no podría decir sin orgullo, sino por mi ardor, mi trabajo, y por el caso que yo he hecho siempre. No debe sorprender que los

---

(1) Cic., Pro C. Rabir., 10. Neque quisquam nostrum in Reipublicae periculis cum laude ac uirtute uersatur, quin spe posteritatis fructuque ducatur.

(2) Quin., 1, 3. Mihi detur ille puer quem laus excitet, quem gloria iuuat; in hoc desidia nunquam uerebor.

(3) Plin., Epis., IX, 14: Posteris an aliquancura nostri nescio. Nos certe meremur ut sit aliqua, non dico ingenio; (id enim superbum); sed studio, labore, sed reuerentia posterum.

antiguos hayan dado tanta importancia a la gloria, considerándola como la más perfecta recompensa de la virtud, si se tiene en cuenta que la mayor parte de la gente no tenía idea de una recompensa futura, y la que la tenía, esta idea era incierta y más como producto de sus deseos que de sus esperanzas. Su imaginación creía en un futuro compuesto de gloria y honor; una inmortalidad que consistía en el aplauso perpetuo de la posteridad. Esta, por así decirlo, agradable ficción, que les daba una especie de eternidad a su existencia, les imprimía fuerza para sostener su coraje y virtud, además del placer de pensar que el ejemplo que ellos habían dejado, para imitación de sus descendientes, les haría útiles al género humano. Es así como Cicerón nos declara frecuentemente que no consideraba la vida como este círculo cerrado de días y años, sino que miraba más lejos y sus acciones las consideraba como semilla esparcida por el campo amplio del universo, la que a través de los siglos le produciría frutos de eterna gloria e inmortalidad. Nadie podrá decir que se engañó en sus esperanzas, pues mientras que el nombre romano subsista en la memoria de los hombres, y el saber, la virtud y la libertad sean estimados y dignos de crédito en el mundo, Cicerón será grande, célebre y respetable a los ojos de todos.

La vanidad que se le ha imputado, por las alabanzas que se prodiga en sus discursos ante el Senado y el pueblo, aunque muchos de los lectores de sus obras la crean justificada por el gran número de pasajes en los que se alaba, sin embargo, si consideramos las circunstancias en las que lo hacía y el papel tan preponderante que representaba, se verá que éstas, unas veces, son excusables y, otras, necesarias. El destino de Roma estaba en el último

grado de incertidumbre. Todos los partidos se esforzaban o por arruinar a la República o por afianzarla. Cicerón era el cabecilla de los defensores de la libertad en cuanto que éstos no daban un paso sin haberle pedido antes su consejo. Cicerón era el blanco de los odios y amenazas de todos aquellos que aspiraban a la tiranía, por la usurpación del poder (1), y, mientras que éstos contaban con todas las fuerzas militares del Imperio para sostener sus proyectos, éste, para defenderse, sólo contaba con sus muchos años de servicio a la República y su convicción de integridad. Así, para defenderse de todas las acusaciones de que era objeto no tenía más remedio que recurrir a hacer valer el mérito y utilidad de sus consejos, con el fin de afianzar la confianza del pueblo, que los enemigos públicos se esforzaban en destruir por todos los medios. El elogio que hace de sus servicios, dice Quintiliano, va más dirigido a su defensa que a su gloria (2). Buscaba, al repeler la calumnia, justificar su conducta cuando era atacada, cosa que no hubiera podido hacer si no tuviera en qué apoyarse. Es lo que constantemente declara en todos sus discursos (3).

Jamás, decía, se le había oído hablar de él sino cuando había sido obligado. Se le imputaban falsos

---

(1) Cic., Phil., 12, 10; 6, 6: Vigésimus annus est cum omnes scelerati me unum petunt.

(2) Quint., 11, 1: At plerumque illud quoque non sine aliqua ratione fecit. Ut illorum quae egerat in consulatu frequens commemoratio possit uideri non gloriae magis quam defensionis data: plerumque contra inimicos atque obrectatores plus uindictae sibi; erant enim tuenda, cum obicerentur.

(3) Pro Dom., 35, 36: Quis unquam audiuit, cum ego de me nisi coactus ac necessario dicerem? Dicendum igitur est id quod non dicerem nisi coactus; nihil enim unquam de me dixi sublatius, asciscendae laudis causa potius, quam criminis depellendi.....

crímenes y él respondía con servicios reales, que desmentían la falsa acusación. Un hombre a quien se le habían encomendado los más graves asuntos y que había esquivado los dardos de la envidia, ¿podía refutar los ultrajes de sus enemigos, sin mezclar, algunas veces, alabanzas en su apología? Y si sucedía que, después de haber trabajado infatigablemente por el bien público, una justa indignación le arrancara algunas expresiones que tendieran a su gloria (1), esta espontaneidad ¿no debía serle perdonada? Cuando no se motieran con él, cuando sus enemigos guardaran silencio, añadía, sería vergonzoso para él el no callar; mas cuando se veía acusado, ultrajado, expuesto al odio público por falsas imputaciones, lo menos que podía hacer era defender su honor y dignidad, y, si esto no le era posible, al menos poder mantener su libertad (2).

Sería una insensatez por nuestra parte el no aceptar que Cicerón estaba inflamado por una viva pasión de gloria y que no amaba nada con tanto ardor como las alabanzas. Es cierto que, después de algún hecho notable, gozaba con los aplausos, pero su corazón se sentía aún más halagado con la reputación, que esperaba alcanzar en el futuro. No debe sorprendernos esta noble pasión, que siempre ha tenido gran fuerza en los espíritus más elevados. Por lo que llevamos visto, acerca de su persona, no podemos acep-

---

(1) Cic., De Harusp. resp., 8: Potest quisquam uir in rebus magnis cum inuidia uersatus, satis grauiter contra inimici contumeliam sine sua laude respondere?..Quaquam si me tantis laboribus pro communi salute perfunctum afferret aliquando ad gloriam in refutandis maledictis improborum animi quidam dolor, quis non ignosceret?.

(2) Pro Sylla, 29: Si cum ceteri de nobis silent, non otiam nosmetipsi tacemus graue. Sed si laedimur, si accusamur, si in inuidiam uocamur, profecto concedetis ut nobis libertatem retinere liceat, si minus liceat dignitatem.

tar la opinión de los que, no conociéndolo bien, al menos así lo han demostrado, lancen el juicio a todas luces injusto de que Cicerón era el más vano de todos los hombres. No se puede juzgar una parte de la pintura de un cuadro sin haberla examinado en su conjunto. La perfección de cada rasgo, dependiendo de la relación y proporción que tiene con los demás, aumenta de esplendor y gracia al examinarla en su conjunto. Así, pues, el sabor de Cicerón, considerado aisladamente, nos causará admiración, pero ésta aumentará mucho, cuando se considere esta cualidad en el primer ministro de un poderoso imperio. La idea del hombre sabio absorbe a la del senador y, cuando se le mira como el más grande de los escritores, se olvida que era también el más grande magistrado de Roma. Su habilidad en la administración es sorprendente; pero causará mucho más asombro cuando se piense que nos encontramos ante el filósofo más sabio de Roma y el orador más elocuente de su siglo. De tantos escritores como han dedicado toda su vida al estudio, ninguno ha dejado frutos tan abundantes en todas las partes de las Ciencias como de las Bellas Artes. La elocuencia, la poesía, la filosofía, la jurisprudencia, la historia, la crítica moral(1); no hay nada sobre lo que Cicerón no haya escrito con tanto éxito como los más grandes maestros de su tiempo y, en muchas de sus obras, ha sobrepasado a los más grandes escritores de todos los siglos. Lo que nos queda de sus escritos no es sino una pequeña parte de lo que había compuesto, sin embargo pasa como el más hermoso resto de la antigüedad.

(1) Quint., 12,3. M. Tullius non modo inter agendum nunquam est destitutus scientia iuris, sed etiam componere aliqua de eo coeperat.  
Id. 10.

La laboriosidad de Cicerón era increíble.

Dedicaba a sus libros el tiempo que otros gastaban en espectáculos, fiestas o placeres; incluso aprovechaba los paseos para dictar sus pensamientos a sus secretarios que paseaban con él. A nosotros ha llegado gran número de sus cartas escritas a distintas horas del día, desde el amanecer hasta la hora de la comida. Nos quedan alrededor de mil, todas escritas después de haber cumplido Cicerón los cuarenta años de edad. Es una parte muy pequeña de las que habían salido de su pluma y que su liberto Tirón había publicado después de su muerte.

Por los antiguos conocemos nombres de sus obras que no han llegado a nosotros: como el primer libro de las cartas a Licinio Calvo, el primero a Quinto Axio, el segundo a su hijo, el segundo a Cornelio Nepote, el tercero a Julio César, el tercero a Octavio, el tercero a Pansa, el octavo a M. Bruto, el noveno a A. Hircio. De todo este gran número de cartas, si se exceptúan las dirigidas a Julio César y a Bruto, no nos quedan sino frases y sentencias dispersas por las obras de los antiguos críticos o gramáticos. Lo que acrecienta su valor es que éstas no habían sido destinadas al público y que Cicerón no guardaba copia (1).

El año antes de su muerte, Ático habiéndolo hecho alguna observación sobre algunas de sus cartas le dice que no conserva copia, pero que Tirón ha guardado alrededor de setenta. En esta parte de su obra, Cicerón se nos presenta tal cual es, sin la menor apariencia de afectación,

---

(1) Cic., Ad Attic., XVI, 5,5. Mearum opistularum nulla est sed habet Tiro instar septuaginta, et quidem sunt a te quaedam sumendae. Eas ego oportet perspiciam, corrigam; tum denique edentur.



sobre todo en las cartas a Ático. En ellas le manifiesta cómo le han nacido y desarrollado sus ideas. Por las mismas se ve también que Cicerón no tomaba una decisión que no le consultara, de manera que esta colección puede considerarse como la memoria auténtica de su tiempo, que contiene los materiales más importantes de la historia romana de esta época y que nos descubre el fondo y resultado de los más grandes sucesos (1). Muchos de los errores que algunos historiadores han cometido, al comentar los sucesos de este famoso siglo, son debidos a que, en vez de analizar y profundizar el examen de los hechos, buscando con un poco de trabajo la fiel exposición de estos en su fuente verdadera, han preferido transcribir los relatos imperfectos de los últimos historiadores griegos. Las cartas familiares de Cicerón no tienen una elegancia rebuscada, explicable, si se tiene en cuenta que Cicerón no las escribió con vistas a su publicación. Emplea los primeros términos que se presentaban a su pluma, y que estaban en el uso ordinario de la conversación. Si escribía en un momento de alegría sus expresiones eran ligeras, naturales, parecía como si fluyeran de una manera espontánea y siempre en consonancia con el asunto. La abundancia no disminuía ni el fuego ni la delicadeza y en estas ocasiones no evitaba una palabra chistosa, si la creía oportuna para hacer reír a su amigo.

En sus cartas de cumplimento, de las que

---

(1) Cor. Nepot., Vit. Attic., 16. Ei rei sunt indicio..XVI volumina epistularum..ad Atticum missarum; quae qui legat, non multum desideret historiam contextam eorum temporum. Sic enim omnia de studiis principum, utiis ducum, mutationibus rei publicae perscripta sunt, ut nihil in eis non appareat.

muchas iban dirigidas a ilustres personajes de la República, el deseo que tenía de agradar está expresado de una manera dulce y adecuada, en los sentimientos como en los términos, sin emplear aquellos títulos pomposos, ni estos magníficos epítetos que hoy suelen emplearse, cuando la carta va dirigida a un alto personaje por su cargo.

En sus cartas políticas, todas sus máximas están sacadas del profundo conocimiento que tenía de los hombres y de los negocios. Toca el punto principal de las dificultades, prevé los peligros, predice las desgracias, dando siempre muestras de su sabiduría. Durante su vida da con sus consejos tantas pruebas de ésta que, uno de los mejores escritores de su tiempo no tiene inconveniente en decir: "Su prudencia era una especie de adivinación, y que no sólo había predicho mil cosas que habían sucedido durante su vida, sino que sus visiones, como la de los profetas, se habían extendido hasta los sucesos que habían seguido a su muerte".(1)

Pero de todas las cartas, ningunas han hecho tanto honor a su carácter como las de recomendación. En estas es la ternura de su corazón y la honradez las que se hacen admirar.(2) Solicita el interés de sus amigos con mucho calor y fuerza de expresión, en lo que era un gran maestro. Para justificar su interés siempre da una razón particular hasta declarar muchas veces que ponía en juego

---

(1) Corn. Nep., Vit. Attic., 16:..et facile existimari possit prudentiam quodam modo esse diuinationem. Non enim Cicero ea solum, quae uiuo se acciderunt, futura praedixit; sed etiam, quae nunc usu ueniunt, cecinit ut uates.

(2) Cic., Epis. ad fam., XIII, 6: Sed hanc commendationem, quam his litteris consignare uolui, scito esse omnium grauissimam. Nam P. Cuspius singulari studio contendit a me, ut tibi quam diligentissime L. Iulium commendarem.

su honor.

La cualidad más preciada de las cartas de Cicerón es la de ser los últimos monumentos de este género que nos han quedado de la República romana. Son como las últimas expresiones y suspiros de la libertad romana, que moría. Cicerón las escribía con la sana intención de que sirvieran para excitar la virtud y el coraje en el corazón de la gente honrada de Roma. Por estas circunstancias se desprende la ventaja de estas sobre las que escribieron, los más ilustres y virtuosos romanos que florecieron bajo el reinado de los emperadores, si se comparan unas con otras. Así las cartas de Plinio son dignas de admirar por su espíritu y delicadeza, pero se nota en ellas una falta de naturalidad y cierta frialdad que no pueden proceder de otra cosa sino de una falta de libertad de expresión. Como justificación de esto, hay que tener presente que, durante el imperio, los magistrados no eran sino marionetas de los emperadores, no pudiendo hacer nada sin una previa autorización suya. La prueba de esto está en que en el gobierno de la misma provincia, en donde Cicerón tenía la máxima autoridad, Plinio no se hubiera atrevido a reparar un baño, o a castigar a un esclavo fugitivo, sin haber pedido el permiso a Trajano y haberlo conseguido.(1)

La misma suerte que muchas de sus cartas han corrido las obras históricas. Así se han perdido los Comentarios a su consulado escritos en griego, la historia de sus propios asuntos hasta su vuelta del destierro, que ha-

---

(1) Plin., Epis., 10, 23, §4): *Frusenses, Domine, balneum habent et sordidum et uetus. Id itaque indulgentia tua restituere desiderant.*  
Id. 29, (38)

bía compuesto en verso, sus Anécdotas, su Historia natural, de la que Plinio (1) nos cita un tratado con el título de Admiranda, y otro sobre los Perfumes. Cicerón, presionado por sus amigos que lo consideraban como el único romano capaz de superar a los griegos en un género literario que habían cultivado poco, se decide a escribir una Historia general de Roma, la que por falta de tiempo no lleva a cabo, pero nos ha dejado un plan que encierra en pocas palabras la más perfecta idea de una obra histórica (2).

No mejor suerte que su obra histórica ha tenido su obra poética, de la que nos han quedado algunos fragmentos esparcidos por otros de sus escritos. Estos fragmentos que nos han quedado bastan para convencernos de que su genio poético hubiera igualado a su talento para la elocuencia de haberse dedicado a la poesía con el mismo ardor que a ésta. Las razones en que apoyamos esta afirmación, al parecer un poco atrevida, máxime si tenemos en cuenta que casi todos los críticos se inclinan sobre la superioridad del Cicerón orador sobre el poeta, son las siguientes: la alianza entre el arte de la elocuencia y el arte de la poesía es tan estrecha que es difícil sobresalir en una si no se tiene disposición para la otra. Ambas exigen las mismas cualidades, a saber, una imaginación viva, una invención abundante, y esto unido a una nobleza de ex-

(1) Plin.: N. H. 31,2,4; 13, 3; 17,5.

(2) Cic., De Leg., 1,5: Postulatur a te iam diu uel flagitatur potius historia. Sic enim putant, te illam tractante effici posse, ut in hoc etiam genere Graecine nihil cedamus. Atque ut audias, quid ego ipse sentiam, non solum mihi uideris eorum studiis, qui litteris delectantur, sed etiam patriae debere hoc munus, ut...per te eundem sit ornata. Dest enim historia litteris nostris. Id., De Orat., 2,62,63: Nam quis nescit, primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat; ne quid ueri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo; ne qua simultatis? Haec scilicet fundamenta nota sunt omnibus. Ipsa autem exaedificatio posita est in rebus et in uerbis.

presión. Estas cualidades se encuentran en Cicerón. Añadamos que la poesía latina en la época de Cicerón es cuando sale, o mejor dicho, cuando comienza a salir de su antigua rusticidad empezando a pulirse por grados, de donde resulta que no es sorprendente alcanzara poca reputación en un género que se encontró tan inculto y bárbaro. Cicerón pasa por ser un mal poeta por el hecho de que no llega a la altura de un Virgilio o un Horacio, pero no se nos olvide que esta manera de juzgar a Cicerón se ha fraguado particularmente en la corte de Antonio y Augusto en donde, poner en ridículo a Cicerón y no reconocer sus méritos o pasarlos por alto, como lo hizo Virgilio, era un acto, que, aunque tiene otro calificativo, vamos a llamarlo de servilismo a los señores que entonces eran los dueños del poder (1). De ahí procede esa burla perpetua, que ha llegado hasta nosotros, sobre dos famosos versos:

Cedant arma Togae: concedat laurea linguae.

O fortunatam natam me consule Romam!

Así, dos malos versos, es preciso reconocer, escogidos por la perversidad de los enemigos y transmitidos a la posteridad, como ejemplo de todos los demás, han servido para condenar un gran número de buenos versos. En efecto, si Cicerón fue un poeta tan malo, como detractores opinan, ¿cómo se explica que Cornelio Nepote lo cuente entre los mejores poetas de Roma?. ¿Por qué Plinio se gloriaba de aspirar a la imitación de su poesía?. (2)

---

(1) Quint., 12, 10. Postea uero quam Triumvirali proscriptione consumptus est, passim qui oderant, qui inuidebant, qui aemulabantur, adulatorum etiam praesentis potentiae, non responsurum inuaserunt.

(2) Plin., Epis. 5, 3. Sed ego uereor ne me non satis deceat quod decuit M. Tullium.

Si las opiniones de estos dos grandes hombres no fueran suficientes para demostrarnos que Cicerón fue un gran poeta, recurramos al gran maestro Quintiliano, de cuya capacidad, como crítico, nadie la niega, quien nos dice que los reproches de sus censores proceden de su malignidad. (1)

Dejando los extremismos a un lado, no podemos negar que Cicerón fue, al menos, un gran versificador y amigo y protector de los poetas célebres de su siglo: Accio, Arquías, Lucrecio, del que revisó y corrigió, antes de su publicación, su poema *De Rerum Natura*, y de Catulo, que le dedica un epigrama, tal vez por algún favor recibido de él. (2)

Por lo demás, aunque Cicerón cultivó la poesía desde su juventud, no era para él sino una distracción, un descanso de sus otros estudios.

En lo que verdaderamente descolló, y a lo que se dedicó, durante toda su vida, fue a la elocuencia. Le dedicó todas sus facultades del alma, llegando a alcanzar una perfección a la que nadie ha llegado.

Roma, observa un historiador, (3) tenía

(1) Quint., II, 1: In carminibus utinam pepercisset, quae non desierunt carpere maligni.

(2) Plin., Epist., 3, 15: Adiciis M. Tullium mira benignitate poetarum ingenia fouisse.

Cat., 49: Disertissime Romuli nepotum,  
quot sunt quotque fuere, Marce Tulli,  
quotque post aliis erunt in annis,  
gratias tibi maximas Catullus  
agit pessimus omnium poeta,  
quanto tu optimus omnium patronus.

(3) Vell., Pater., I, 17, 3: At oratio... ita universa sub principe operis sui erupit Tullio, ut delectari ante eum paucissimis, mirari uero neminem possis..

antes que él unos pocos oradores de los que podía complacerse, pero ninguno del que pudiera admirarse. El modelo de Cicerón fue Demóstenes.(1)

Lo sigue paso a paso, y con tanto éxito, que ha merecido este hermoso elogio, como lo llama San Jerónimo. "Demóstenes te ha arrebatado la gloria de ser el primer orador, tú a él la de ser el único".

Cicerón era ante todo un genio artístico de primer orden. Conocedor, como nadie, de la lengua latina, dominaba soberanamente todos los recursos retóricos y estilísticos del lenguaje, sabiendo emplearlos con la máxima eficacia para la expresión de todos los sentimientos y estados de ánimo que pueden apoderarse del orador o ser suscitados en el oyente. Alcanzó esta perfección técnica gracias al trabajo y estudio más asiduos, y procuró realizar en sí mismo las elevadas exigencias que impuso a su orador ideal.

De aquí que los críticos, cuando tratan de comparar a Cicerón con Demóstenes dudan a cuál de los dos deben dar la primacía. Ya, un contemporáneo algo más joven, el célebre crítico griego Cecilio, en una comparación de Demóstenes y Cicerón, consideró justificada la pretensión de éste de considerarse el Demóstenes romano. Y en el siglo primero después de Cristo, el ingenioso autor del tratado De lo sublime, hizo lo mismo. Citaremos el breve y menos conocido pasaje de este tratado: "La sublimidad de Demóstenes se asemeja a una cuesta escarpada, la de Cicerón a una ancha corriente. Nuestro orador, (Demóstenes), infla-

---

(1) Cic., Brutus 289: Demosthenem igitur imitemur. O dii boni! quid, quaeso, nos aliud agimus, aut quid aliud optamus?.

mándolo todo con su pasión, su rapidez, su fuerza y el poder de su palabra, asemójase al trueno o al rayo. Cicerón en cambio, como un incendio que propaga ampliamente a su alrededor, revuélvese con un ardor que todo lo devora, y que se reparte ora aquí ora allá, atizado y enardecido siempre de nuevo".

Quintiliano, cuyos juicios son muy imparciales, concede la supremacía a Cicerón. Si es verdad, como otros han pensado, que Cicerón no tiene ni los nervios, ni la energía, ni, como lo llama él mismo, el trueno de Demóstenes, le supera por la abundancia y encanto de la dicción, por la variedad de los sentimientos, y sobre todo por la vivacidad del espíritu, y fineza de las bromas.(1)

Demóstenes no tiene nada, ni de jovial, ni de agradable; y cuando algunas veces intenta bromear, la manera como lo hace demuestra que esta forma no le va, es más, según la expresión de Longino, "todas las veces que intentaba ser bromista, hacía el ridículo, y si llegaba a hacer reír era a costa suya".(2) Por el contrario, Cicerón, cuando perdía la esperanza de convencer, intercalaba chistes con los que hacía cambiar al instante la severidad de los jueces, que comenzaba a temer.

Cicerón sabía que un chiste, a su debido tiempo, podía salvar a un cliente, como le sucedió más de una vez.(3) Sin embargo, en medio de su gloria y de su re-

(1) Quint., 6, 3, 1-2: Huic diuersae uirtus, quae risum iudicis mouendo;...plerique Demostheni facultatem huius rei defuisse credunt, Ciceroni modum. Nec uideri potest noluisse Demosthenes: cuius pauca admodum dicta ostendunt non displicuisse illi iocos, sed non contigisse. Noster uero, non solum extra iudicia, sed etiam in ipsis orationibus, habitus est nimis risus affectator.

(2) Longino, De sublim., 34.

(3) Macr., Sat., 2, 1: Ut pro L. Flacco quem repetundarum rerum ioci opportunitate de manifestissimis criminibus exemit.



putación había en Roma, por el mismo tiempo, otra escuela de oradores, gente de mérito y muchos de alto linaje, los que, al mismo tiempo que reconocían la superioridad de su genio, criticaban su dicción. Para éstos Cicerón era hinchado, ampuloso, poco ceñido, y más bien exageradamente eníático, redundante y poco ático. (1)

Estos censores afectaban una exactitud que se extendía hasta las nimiedades, como sentencias ingeniosas, periodos cortos y concisos, a los que no se tuviera que suprimir una sílaba; todo esto como si la elocuencia consistiera en la sobriedad de las palabras y no fuera sino el arte de acumular ideas y sentimientos en un espacio muy pequeño. (2)

Los defensores de este método eran M. Bruto, Licinio Calvo, Asinio Polión, y sobre todo Salustio, a quien Séneca considera como el autor del estilo conciso, (3) oscuro y sontercioso. Cicerón se burla frecuentemente de su pretensión de elegancia ática, cuando dice (4): "Me acuerdo

(1) Tac., Dial., 18: Constat nec Ciceroni quidem obtrectatores defuisse, quibus inflatus et tumens, nec satis pressus, supra modum exultans et superfluens et parum Atticus uideretur.

(2) Quin., 12, 10: Mihi falli multum uidentur qui solos esse Atticos credunt, tenues et lucidos et significantes, sed quaedam eloquentiae frugalitate contentos, ac manum intra palium continentes.

(3) Sen., Ep., 114: Sic Sallustio uigente, amputatae sententiae et uerba ante expectatum cadentia, et obscura breuitas, fuere pro cultu.

(4) Cic., Orat., 7, 23: recorder longe omnibus unum anteferre Demosthenem, qui uim accommodarit ad eam, quam in aliquo ipse cognouerim. Hoc nec grauior exstitit quisquam, nec callidior, nec temperatior. Itaque nobis monendi sunt ii, quorum sermo imperitus increbuit, qui aut dici se desiderant Atticos, aut ipsi Attice uolunt dicere, ut mirentur hunc maxime, quo ne Athenas quidem ipsas magis credo fuisse Atticas: quid enim sit Atticum, discant, eloquentiamque ipsius uiribus, non imbecillitate sua, metiantur. Nunc enim tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari.

que (en el diálogo Bruto) sobre todos pongo a Demóstenes, por haber sabido acomodar su elocuencia a la idea de perfección que yo tengo, y a la que en otros he visto y conocido. Nunca ha habido ninguno más grave, ni más ingenioso, ni más templado. Y por eso debo advertir a los que por el desaliento de su estilo quieren ser llamados áticos, o pretenden hablar áticamente, que admiren este dechado de perfección, el cual fue más ático que la misma Atenas. Aprendan en él lo que es estilo ático, y midan la elocuencia por las fuerzas de Demóstenes, y no por su propia debilidad. Ahora cada uno alaba tan sólo lo que tiene esperanza de poder imitar".

Durante la época de Cicerón el gusto dominante en Roma fue por esta clase de elocuencia, de donde se explica que sus discursos fueran los más admirados al mismo tiempo que los de estos oradores, que se llamaban áticos, fueran menospreciados hasta el punto de que muchas veces el auditorio se retiraba, por no poder aguantar hasta el fin.

Después de la muerte de Cicerón y desaparición de la República, sustituye a esta elocuencia noble, abundante, libre, para tratar toda clase de asuntos, una elocuencia acomodada a las circunstancias, esto es, propia para los panegíricos y cumplimientos a los dueños del poder. Se puede observar esta diferencia en todos los escritores que han seguido a Cicerón hasta Plinio el Joven, que lleva el nuevo estilo a su máxima perfección en el famoso panegírico al emperador Trajano. Este panegírico, aunque ha merecido la admiración, por la elegancia del estilo, la belleza de sus pensamientos y la delicadeza de los elogios a Trajano, y del que nuestro Gracián, en el discurso I de su "Agu-

deza y Arte de ingenio", dice, que "se mide con la eternidad" y en el discurso LX, que "su mucha viveza lo hace inmortal", nunca podrá compararse con los discursos de Cicerón. Contra esta afirmación se levantan las críticas modernas que censuran la aburrida longitud y excesiva abundancia de dicción en los discursos de éste. Respetando a los que piensan así, sólo lo diremos que no solamente el siglo más brillante de la libertad de Roma ha puesto a Cicerón en el primer plano de la elocuencia, sino que esta decisión ha sido confirmada por el consentimiento unánime de otros pueblos, que nos han conservado estos preciosos restos de la producción ciceronianna, como el más perfecto modelo que puede ofrecerse para su imitación, y, en opinión de Quintiliano, su nombre debe ser considerado como el nombre mismo de la elocuencia. (1)

Hasta aquí hemos presentado a Cicerón en lo que pudiéramos llamar su parte externa, es decir, de hombre particular y hombre público, la que vamos a completar con la que creemos fue la causa de que obrara como obró y no su consecuencia, nos referimos a su faceta religiosa.

Creemos firmemente que Cicerón fue un paciente esposo, un padre cariñoso, un amante de su patria y un fiel amigo, porque fue profundamente religioso, ya que sin la religión, sea de la naturaleza que sea, y practicada no a estilo hipócrita sino al de un loco de amor, de un alma que como la de Cicerón ama amar, no se puede dar un esposo, que transige con las impertinencias de una esposa intransigente, ni se puede ser un padre sumamente cariñoso, ni un amador celoso de la patria, ni un amigo fiel. Todo esto se da en Cicerón y en sumo grado, por lo que tenemos que concluir diciendo que éste fue eminentemente religioso.

(1) Quint., 10, 1: Apud posteros uero id consecutus, ut Ciceroni iam non hominis sed eloquentiae nomen habeatur.

Manifestaciones religiosas de Cicerón.-

Toda su vida está llena de actos religiosos. En su primer viaje a Grecia tuvo, como otros, la devoción de hacerse iniciar en Eleusis. Poco indica al exponer lo que vio. Se limita a decir: Nada digo del santo y augusto santuario de Eleusis,

"donde gentes de los últimos confines  
son iniciadas"

y omito Samotracia y aquellos

"ocultos misterios que se celebran, al entrar  
la noche, por múltiples adictos, entre setos silvestres"

en Lemnos, ya que tales misterios, una vez interpretados y medidos por la razón, tienen más que ver con el conocimiento de la naturaleza que con la teología.(1)

Poco explícito es en esta explicación. Lo que viene a decir de los misterios lo pone en boca del epicúreo Cota, por lo que no debe sorprendernos se sirva tan finamente para suprimir a los dioses.

Pero de ninguna manera su pensamiento es éste, ya que en ninguno de sus escritos vemos esté convencido de que no existen dioses y mucho menos la falta de esperanza en una vida más dichosa. Así en otro tratado suyo y refiriéndose a los mismos misterios nos dice: "si bien me

---

(1) Cic., De Nat. Deor., I, 42, 119: Omitto Eleusinem sanctam illam et augustam,  
ubi initiantur gentes orarum ultimae,  
praetereo Samothraciam eaque quae Lemni  
nocturno aditu occulta coluntur  
siluestribus saepibus densa,  
quibus explicatis ad rationemque reuocatis rerum magis natura cognoscitur quam decorum.

parece que tu ciudad de Atenas ha producido y aportado a la existencia de los hombres tantas cosas eximias y divinas, aun así no creo nos haya dado nada que sea mejor que estos misterios; ellos son los que, alejándonos de una vida salvaje y cruel nos han civilizado y nos han llevado a la dulzura de una existencia humana. Llámense iniciaciones; y en efecto ellos nos han iniciado en la vida, enseñándonos a la vez a vivir felices y a morir con mejor esperanza".(1)

Este pasaje, aunque muy corto, nos enseña el objeto de esta instrucción tan antigua que se basa sobre tres puntos: 1ª, enseñar a los hombres, dispersados y obstaculizados de mil maneras, el modo de alimentarse y vestirse; 2ª, enseñar a los hombres a tratarse con dulzura y 3ª, a vivir con una equidad que les proporcionara una vida mejor después de la muerte.

Cicerón capta, como nadie, el sentido de las fiestas eleusinas y su intención que era la de enseñar a los hombres a subsistir, a regular su trabajo y a esperar, honrando a los dioses, un futuro mejor.

Son muchos los lugares en sus obras en los que se ve claramente el respeto tenía éste a lo sagrado hasta el punto que le hace exclamar contra Verres que sus robos de estatuas sagradas le mueven y afligen tanto que los considera como los más indignos e insoportables,(2)

(1) Cic., De Leg., II, 36: Nam mihi cum multa eximia diuinaque uidentur Athenae tunc peperisse atque in uitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agrestibus inmanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita re uera principia uitae cognouimus; neque solum cum laetitia uiuendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.

(2) Cic., De Sig., 89: Et quidem ceteris istius furtis atque flagitiis ita moueor, ut ea reprehendenda tantum putem: hic uero tanto dolore afficior ut nihil indignius, nihil minus ferendum uideatur.

y que todas las desgracias tanto públicas como privadas que se produzcan son debidas a su maldad. (1)

Refiriéndose al robo de la estatua de Ceres en Henna, nos dice que es conveniente aplacar a la antiquísima Ceres, pues, cuando existía en Roma su magnífico y suntuoso templo, era tanta la autoridad y antigüedad de aquella religión que los sacerdotes, cuando se dirigían a él, parecía que lo hacían a la misma Ceres.(2)

Cicerón siempre se muestra sumiso en lo tocante a religión y está dispuesto en todo momento a acatar, de buena voluntad, lo que le muestren los prodigios y pida la religión de los dioses inmortales. (3)

El año 697, de la fundación de Roma, se presenta muy fecundo en prodigios. En las cercanías de Roma se oyeron ruidos subterráneos que parecían producidos por armas. En el monte Albano, una estatua de Juno, que miraba a levante, se había vuelto por sí misma al norte. Estos rumores aterrorizaron al pueblo de tal manera que el Senado creyó preciso consultar a los arúspices, quienes respondieron por escrito: que debían hacerse rogativas públicas a Júpiter, Saturno, Neptuno y demás dioses; que las fiestas y juegos públicos no se celebraban como debían; que habían sido profanados los lugares sagrados; asesinados embajadores; violados los juramentos más solemnes y contaminados los

---

(1) Cic., De Sig., 121: ut, quaecumque accidunt publice uel priuatim incommoda, propter eam causam scelere istius euenire uideantur.

(2) Cic., De Sig., 116: Tanta enim erat auctoritas et uetustas illius religionis, ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris, sed ad ipsam Cererem proficisci uiderentur.

(3) Cic., De Harus. resp., 11: non modo patienti sed etiam libenti animo portentis deorum immortalium religionique parebo.

misterios más divinos; que los dioses, irritados, amenazaban a la ciudad con cuantos males podía producir la discordia; que se vería arruinada la República, y si no se apaciguaba la justicia divina con justas expiaciones, las provincias caerían bajo el dominio de un solo hombre, los ejércitos serían deshechos, y los males se harían irreparables.(1)

No cabe duda de que esta respuesta estaba compuesta por gente que quería que la religión sirviera para corregir los desórdenes públicos. Esta contestación de los adivinos cada cual la interpretó según su conveniencia, y así Clodio, que procuraba por todos los medios atacar a Cicerón, se aprovechó de ella para acusarlo de negligente con los dioses, como claramente, decía, lo manifestaban los avisos del cielo, y que lo dicho respecto a la profanación de lugares sagrados no podía referirse sino al terreno de su casa, pues después de haber sido consagrado solemnemente, se había destinado nuevamente a usos profanos.

Cicerón, después de haberle echado en cara todos sus crímenes y que el odio que le tenía, más que contra él era contra la severidad de las leyes, contra la autoridad y contra la república, y que, por último, no había sido más perverso contra él que contra los mismos dioses inmortales, (2) deja la acusación a T. Anio Milón, pues, "no sería equitativo, dice, que arrebatase yo una gloria que le está prometida y destinada,(3) para librar a Roma

---

(1) Dión; 39,100.

(2) Cic., De Harus. resp.,5: non denique in me sceleratior fuit quam in ipsos deos immortalis.

(3) Cic., De Harus. resp.,6: cui me praeripero desponsam iam et destinatam laudem, cum ipse eius opera et dignitatem et salutem recipere ualde est iniquum.

de un tal monstruo como Escipión lo había sido para la destrucción de Cartago. (1)

Cicerón, con lo que acaba de lanzar contra Clodio, nos está dando una prueba manifiesta de su respeto hacia los dioses inmortales, al mismo tiempo que su creencia en la Providencia divina, la que, en sus designios eternos, tiene predeterminados a Milón, para castigo de Clodio, y a Escipión, para la destrucción de Cartago.

Clodio, que no practica la religión, pero que sabe el importante papel que ejerce entre sus compatriotas, se vale de ésta para censurar a Cicerón de que la ha desdeñado, violado y profanado. Cicerón le demuestra que no hay tal profanación ni violación, con los argumentos siguientes: 1ª, para que exista la profanación, la consagración religiosa debe no haberse acomodado a todos los requisitos necesarios para tales casos, "pues he oído, pontífices, les dice, que lo principal en las consagraciones es investigar la voluntad de los dioses; porque no es piadoso con ellos quien no tiene de su numen y de su mente una opinión digna de las divinidades, ni está convencido de que no se les debe pedir nada contrario a la justicia y a la virtud"; (2) y 2ª, porque los dioses inmortales, mantenidos

(1) Cic., De Harus. resp. 6: Etenim ut P. ille Scipio natus mihi uidetur ad interitum exitiumque Carthagini, qui illam a multis imperatoribus obsessam, oppugnatam, labefactam, pene captam aliquando quasi fatali aduentu solus evertit, sic T. Annius ad illam pestem comprimendam, extinguendam, funditus delendam natus esse uidetur et quasi diuino munere donatus rei publicae.

(2) Cic., Pro Domo, 107: Equidem sic accepi, pontifices, in religionibus suscipiendis caput esse interpretari quae uoluntas deorum immortalium esse uideatur; nec est ulla erga deos pietas nisi sit honesta de numine eorum ac mente opinio, ut expeti nihil ab iis, quod sit iniustum atque inhonestum.



en sus templos por mis esfuerzos y consejos, ¿querían establecerse sobre las ruinas de mi casa, aprovechándose del abominable robo de un hombre perverso?. ¿Hay algo más sagrado ni más respetable a los ojos de toda religión que la casa de cada ciudadano?. Cicerón fundamenta su aserto en el hecho de que en la casa están las aras, los lugares sagrados, los dioses penates; en ella se hacen ceremonias, actos religiosos y sacrificios; es un refugio inviolable para todos, de donde a nadie se puede sacar sin cometer injusticia.(1)

Refiriéndose a los prodigios, Cicerón concede que han sido más extraordinarios que nunca, pero de esto a admitir, como intenta Clodio, que han sido una señal de que los dioses inmortales estaban ofendidos por la profanación que había cometido, hay un abismo, pues, según el juicio de los Pontífices, del Senado y de todos los órdenes de la ciudad, su casa era la más exenta y libre de toda sospecha de consagración religiosa. (2) Por todo esto pide a los Pontífices que no presten oídos a Clodio, quien, en nombre de la religión, no sólo ha violado sino arruinado, con desprecio de ella, el refugio donde nuestros antepasados quisieron que viviésemos seguros y garantizados por la misma religión. (3)

Se nos puede objetar que Cicerón habla así por la necesidad de la causa; es orador y no tiene más re-

---

(1) Cic., Pro Domo, 109: Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus ut inde abripi neminem fas sit.

(2) Cic., De Harus. Resp., 11: mea domus iudiciis omnibus liberata in hac urbe sola est.

(3) Cic., Pro Dom., 109: qui, quae maiores nostri religionibus tuta nobis et sancta esse uoluerunt, ea iste non solum contra religionem labefactavit, sed etiam ipsius religionis nomine evertit.

medio que recurrir a todo aquello que pueda confundir al adversario. Aceptaríamos esta objeción, de buen grado, si así fuera, pero es mucha coincidencia, inexplicable, si no fuera por su celo religioso, que, siempre que tiene ocasión, ataque a sus adversarios resaltando sus crímenes de impiedad. Esto lo hace con Verres, Catilina, Clodio, Vatinius, Pisón, Antonio, etc.

El propio Cicerón nos confiesa que, aunque su dedicación a los asuntos públicos y al estudio parezca lo apartan de la religión, no es así, pues, "considero a nuestros antepasados como guías y maestros de la sacrosanta religión, y su sabiduría me parece tan grande, que sólo el comprender la extensión de su ciencia, sin poseerla, es ya bastante para ser sabio".(1)

Está convencido de que a la protección de los dioses se debe el origen, acrecentamiento y conservación del imperio romano, además de que por la piedad, la religión y la sabiduría, a la cual debemos el reconocer que el numen de los dioses inmortales rige y gobierna todas las cosas, superamos a todas las gentes y naciones.(2)

De igual modo cree, que aquellos que no obran según la voluntad de los dioses, muestran en sus excesos el castigo de los dioses irritados. (3)

---

(1) Cic., De Harus. resp., 18: Ego uero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia uidetur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed sed quanta fuerit perspicere possint.

(2) Id. 19: sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superauimus.

(3) Id. Pro Mil., 88.

Entre los bienes más preciosos de Roma cuenta los templos y altares, no dejándolos pasar por alto ante su auditorio. Así, después de enumerar cuanto había hecho Catilina para matarlo y dar gracias a los dioses inmortales y a Júpiter Stator, custodio de Roma, que lo había ayudado tantas veces a esquivar su furor, le dice: "Los templos de los dioses inmortales, las casas de la ciudad, la vida de todos los ciudadanos, Italia toda entera, he aquí lo que tú dedicas a la muerte y a la devastación". (1)

Cicerón poseía entre los dioses domésticos una estatua de Minerva, a la cual tenía una especial devoción. Cuando se vio obligado a salir de Roma, camino del destierro, la depositó en el Capitolio, junto a la estatua de Júpiter, bajo el título de Minerva Protectora de Roma. (2)

Este acto religioso de Cicerón que a primera vista pudiera parecer de poca importancia no lo es, ya que, después de haber empleado él todas sus fuerzas para el sostenimiento de la República, al tener que salir de Roma, de no ser por su profunda religiosidad, no hubiera visto la necesidad de dejar la estatua en el Capitolio. ¿Qué razón, pues, debió moverle a tomar tal resolución? Creemos que la de dejar a su querida patria bajo la protección de los dioses al mismo tiempo que, al estar fuera de Roma, evitar una posible profanación.

---

(1) Cic., Cat., I, 12: rem publicam universam petis: templa deorum immortalium, tacta urbis, vitam omnium civium, Italiam totam, ad exitium ac vastitatem vocas.

(2) Plut., Cic., 31.

Id. Cic., De Leg., II, 17, 42: nos, qui illam custodem urbis omnibus ereptis nostris rebus ac perditis violari ab impiis passi non sumus eamque ex nostra domo in ipsius patris domum detulimus.

Habiendo tenido Cicerón un cólico hepático, escribe a su esposa Terencia pidiéndole haga un sacrificio, como solía hacer con otros dioses, a Apolo y a Esculapio, ya que por mediación de éstos había recobrado la salud. (1) Alaba en Terencia su piedad hacia los dioses, (2)

Estos hechos aislados podrían calificarse, como vacíos de contenido religioso, si en la vida de Cicerón encontráramos algo que pudiera llevarnos a tal conclusión, pero no es así. No existe ningún documento de sus biógrafos, ni ningún testimonio de alguno de sus contemporáneos, ni ningún texto, entre sus obras, que nos permita, no ya afirmar ni incluso suponer que Cicerón se haya abstenido de cumplir algún rito tradicional, que no haya participado en alguna de las ceremonias religiosas, que, como magistrado romano, le estaban impuestas, o que se haya opuesto al cumplimiento de algún acto religioso. Es mucha casualidad, que, como tal, no la admitimos, que, si Cicerón en su interior hubiera pensado de distinta manera, no hubiera manifestado alguna vez su pensamiento.

Muchos de los discursos de Cicerón son una fuente de gran valor para conocer sus sentimientos religiosos, ya que la convicción interior se manifiesta por la palabra y se fortifica con ella.

Examinarlos uno por uno además de innecesario sería tarea de nunca acabar por lo que nos vamos a li-

---

(1) Cic., Ad fam., 14, 7: Cui quidem tu deo, quemadmodum soles, pie et caste satisfacias, id est, Apollini et Aesculapio.

(2) Cic., Ad fam., 14, 4: dii quos tu carissime coluisti.

mitar al relativo a las provincias consulares.

A la mitad del verano del 56 a. de J.C., cuando solían hacerse las elecciones de los cónsules, que era por el mes de agosto, se comenzó a hablar de la distribución de las provincias. La cuestión giraba alrededor de las Galias, que gobernaba César, y sobre Macedonia y Siria, que estaban al mando de Pisón y Gabinio. Entre los que hablaron en el Senado antes de Cicerón, excepto Servilio, fue diverso el parecer sobre si a César se le quitaba una o las dos Galias. Cicerón emplea toda la fuerza de su elocuencia y autoridad para que César continúe en su gobierno hasta el fin de una guerra, que tan gloriosamente había comenzado; en cuanto a Pisón y a Gabinio, para que cesen en sus cargos. ¿Esta actitud de Cicerón es debida a que estima a César y, a Pisón y a Gabinio, los odiaba? ¿o al hecho de que quería quedar bien con César importándole poco Pisón y Gabinio? Ni una ni otra cosa puede aceptarse máxime si tenemos presente lo que nos dice acerca de lo útil y de lo honesto, contendremos ocasión de ver. Otra debía de haber sido la razón que movió a Cicerón a tomar esta actitud, como se deduce por lo que nos dice respecto a Pisón y a Gabinio: después de haber hecho una enumeración de sus crímenes cometidos en Roma que "son tantos que nunca deseaba Aníbal mayor mal para Roma del que ellos le causaron", (1) pasa a referirse a sus comportamientos en Macedonia y Siria respectivamente. En Macedonia, nos dice, los soldados del pueblo romano han sido del modo más miserable aprisionados, muertos, disper-

---

(1) Cic., De provinc. consul. oratio, 4: quae tanta sunt ut numquam Hannibal huic urbi tantum mali optarit quantum illi effecerint.

sados y destruidos por el hambre, las enfermedades y el abandono en medio de tanta desolación y ruina y lo que es más indigno, pareciendo que el ejército fue enviado para expiar las maldades del general.(1)

¿Quién de vosotros, continúa diciendo, no ha oído, quién ignora que los aqueos pagan anualmente a L. Pisón una suma inmensa? ¿Quién no ha oído que los tributos y derechos del puerto de Dyrraquio se cobran para él exclusivamente? (2)

Con la exposición de estas infamias a Cicerón le hubiera bastado para que la Asamblea se pusiera de su parte, pero, tal vez, comprendiendo que el robo estaba a la orden del día, por lo que no era argumento de fuerza para ensombrear la fama de un gobernante, se vale de otro que para él tiene mucho peso y que demuestra su gran moralidad al mismo tiempo que su profunda religiosidad. "Prescindo, dice a continuación, de la jurisdicción establecida en una ciudad libre contra las leyes y los senatus consultos; paso por alto los asesinatos; nada digo de las orgías; hay un indicio acerbísimo que perpetuará la memoria de tanta infamia haciendo allí justamente odioso el poder romano, cual es que doncellas de nobles familias se han arrojado a los pozos, librándose de la deshonra inevitable

---

(1) Cic., De prouinc., oratio, 5: Magno hoc dico cum dolore; miserandum in modum milites populi Romani capti, necati deserti dissipati sunt, incuria fame morbo uastitate consumpti, ut, quod est indignissimum, scelus imperatoris in patriam exercitumque expiatum esse uideatur...

(2) Cic., id. 5: Cum interea quis uestrum hoc non audiuit, quis ignorat, Acheos ingentem pecuniam pendere L. Pisoni quotannis, uestigial ac portorium Dyrrachinorum totum in huius unius quaestum esse conuersum?.

con la muerte voluntaria. (1)

No menos reproches lanza contra Gabinio a quien, por sus costumbres, lo compara con Semíramis. (2)

La actitud de Cicerón con relación a César es completamente distinta. A una observación que le hace el cónsul Filipo de que debe ser tan enemigo de César como de Gabinio, le contesta: "Ante todo tengo en cuenta el bien común con preferencia a mis agravios". "Siempre consideré deber mío ajustar todos mis pensamientos y mis actos a los ejemplos que los grandes hombres nos transmitieron". (3)

¿Cuál es la razón por la que Cicerón toma una posición tan distinta con respecto a L. Pisón y a Gabinio por una parte y a César por otra?

Creemos es la siguiente: Cicerón es de una moralidad tan intachable que no puede aceptar por ningún concepto las inmoralidades de un L. Pisón y de un Gabinio, y es tanto el amor que siente por la patria que desea ante todo que Roma y las Galias se unan con vínculos sempiternos, pues si la obra de César queda sin terminar, por avanzada que se encuentre, renacerán alguna vez las fuerzas de esos pueblos para emprender nueva guerra. Quede, pues, la Galia en guarda de aquél a cuyo valor y fide-

(1) Cic., De prou. cons. oratio 6: omitto iuris dictionem in libera ciuitate contra leges senatusque consulta, caedis relinquo, libidines praetereo, quarum acerbissimum exstat iudicium et ad insigne memoriam turpitudinis et paene ad iustum odium imperi nostri, quod constat nobilissimas uirgines se in puteos abiicisse et morte uoluntaria necessariam turpitudinem depulisse.

(2) Semíramis antigua reina de Siria, provincia que gobernaba Gabinio, se distinguió por la muerte que dio a su segundo esposo Nino para reinar sola.

(3) Cic., De prou. cons. oratio 18-19: me communis utilitatis habere rationem, non doloris mei, ..cum ego omnium meorum consiliorum atque factorum exempla semper ex summorum hominum factis mihi censuerim petenda.

lidad está afortunadamente confiada. (1)

Cicerón apoya su argumentación en la paz que la presencia de César en las Galias va a proporcionar al pueblo romano. Esta razón es más que suficiente para que se le prorrogue el mandato a César, pero hay otra de más peso para Cicerón, como es la de que César desde hacía ya bastante tiempo todo lo que había hecho era por su gloria y no por la patria.

Cicerón, entre las obligaciones que los hombres tienen con los dioses y con la familia, había colocado las que tienen con la patria, de aquí que César, que había hecho bastante por su gloria, le quedaba hacer por la patria por lo que "no debemos, dice, ni llamar a un general que ardientemente desea servir a la República, ni perturbar e interrumpir la guerra de las Galias cuando está próxima a su terminación".(2)

Cuando se refiere a la patria, Cicerón no lo hace como hombre político sino como hombre religioso para quien el culto que se le debe ha de estar por encima incluso del que se le debe a los padres y parientes. (3)

Así, pues, esta defensa la hace porque está plenamente convencido de que al defender a César está

(1) Cic., De prou. cons. oratio, 34-35: potest totam Galliam sempiternis uinculis adstringere: impolitae uero res et acerbae si erunt relictae, quamquam sunt accisae, tamen effe-  
rent se aliquando et ad renouandum bellum reuirescent. Quare sit in eius tutela Gallia cuius fidei uirtuti felicitati commendata est.

(2) Id., 35: nec imperatorem incensum ad rem publicam bene gerendam reuocare nec totam Gallici belli rationem prope iam explicatam perturbare atque impedire debemus.

(3) Cic., Som. Scip., 16: iustitiam cole et pietatem, quae, cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est.



defendiendo a la patria y que, los que así obran, tienen preparado de antemano su lugar en el cielo, donde gozarán eterna felicidad. (1)

Siempre que le es posible recuerda a los jueces su sagrada misión, como representantes que son de los dioses y que el juramento que habían prestado como su fides, los obligaban a obrar en conciencia. (2)

No hay discurso en el que no se encuentren expresiones como *di immortales, per deos immortalis, di boni, di prohibeant, quod Iuppiter uertat, decorum immortalium beneficio, munere, etc.* Estas expresiones, repetidas varias veces en cada uno de sus discursos, nos muestran su profundo sentimiento religioso, ya que, de no ser así, no le hubiera pasado por la imaginación el recurrir a las mismas, para la confirmación de un aserto, para la conjuración de una desgracia eventual, para conseguir una ayuda, etc. respecto a unos seres en los que no creía y que, por lo mismo, poco podía esperar de ellos.

Muestra un gran respeto por todas las instituciones religiosas.

Refiriéndose a la dignidad de la institución pontificia, recurre a su antigüedad, siendo los pontífices los cabezas de la religión romana ya que nuestros antepasados, dice, les han confiado todo lo que hace relación con el culto. (3)

(1) Cic., *Son. Scip.*, 13: *omnibus qui patriam conseruauerint, adiuuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur.*

(2) Id., *Pro Murena*, 2: *Cum omnis decorum potestas aut translata sit ad uos aut certe communicata uobiscum.*

(3) Id., *De harusp. resp.*, 14: *quorum auctoritati fidei prudentiae maiores nostri sacra religionisque et priuatas et publicas commendarunt.*

Para Cicerón, los cultos de origen extranjero son legítimos, como el culto de la diosa de Pesinonte, el de la Bona Dea, el de los libros sibilinos, ya que fueron adoptados en Roma desde los tiempos más antiguos. (1) En las Verrinas, Cicerón en muchos pasajes explica a los romanos la dignidad de los cultos griegos y condena los ultrajes cometidos por Verres. Igualmente deplora la conducta de los magistrados romanos, que en Asia no tuvieron ningún respeto por los templos de este país. (2)

La obligatoriedad y dignidad de la religión romana, Cicerón las basa en el hecho de que la religión ha sido fundada por nuestros antepasados, que son las primeras autoridades en materia religiosa, ya que con su sabiduría "mantuvieron con el mayor respeto los sacrificios, las ceremonias y los agüeros, transmitiéndolos religiosamente a la posteridad".(3)

El argumento de antigua tradición tiene para Cicerón una extraordinaria fuerza probativa hasta el punto de que a la gran cantidad de argumentos de que se vale Balbo, representante del estoicismo, para demostrar la existencia divina le sale al paso Cotta, que representa a la Academia y al que sigue Cicerón, diciéndole: "Por mi parte, un solo argumento hubiera bastado, a saber, el de que nos había sido transmitido por nuestros mayores".(4)

La religión romana, además de su antigüedad,

---

(1) Cic.; De Harusp. resp., 27, 28.

(2) Cic., De Signis, 68; 77, 90, 99, 103, 113, 123, 130. De imperio Cn. Pomp., 65.

(3) Cic.; De Harusp. resp., 18.

Id.; Pro Milone, 83.

(4) Id.; De Harusp. resp., 3, 9: Mihi enim sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse.

tiene la ventaja de estar íntimamente unida al Estado romano, de donde resulta que la nación romana se distinga de las otras por su carácter religioso. Para el romano en general y sobre todo para Cicerón la historia del pueblo romano es un encadenamiento de acciones siempre determinadas por las constantes directrices de los dioses, de aquí que era preciso, para alcanzar la meta impuesta por los dioses, conocer su voluntad. Esta idea, que tenían, al tratar de la religión romana, Virgilio, Horacio y Livio, por no citar a otros, es la que hace decir a Cicerón: "¿Y quién admite la existencia de los dioses sin reconocer que a su protección débese el origen, acrecentamiento y conservación de nuestro gran imperio? Permitido nos es, padres conscriptos, vanagloriarnos porque no lo conseguimos de los españoles por el número, ni de los galos por la fuerza, ni de los cartagineses por la astucia, ni de los griegos por las artes, ni finalmente de los mismos latinos e italianos por el instinto propio y natural de los habitantes de esta tierra en que vivimos: por la piedad, la religión y la sabiduría, a la cual debemos el reconocer que el numen de los dioses inmortales rige y gobierna todas las cosas, superamos a todas las gentes y naciones".(1)

Con estas palabras de Cicerón vemos no solamente la religiosidad del pueblo romano y la suya, como exponente de la misma, sino la consecuencia lógica que saca de que el Estado descansa sobre la religión como sobre

---

(1) Cic., *De Harusp. resp.*, 19.  
Cf. Verg., *Aen.*, 1, 1-7; 3, 266-67, 85-89; 156-159, 161-2; 4, 271-276; 340-361; 6, 71-74; Horac., *Carm.*, 3, 6; 5, 1, 34-35; 2, 2; 3, 24; Ep., 1, 1; Livio, 1, 55; 2, 42; 5, 14, 1-4; 5, 21; 5, 23; 43, 15. etc.

un fundamento, cuando por boca de Cotta nos dice: "Siempre he tenido la convicción de que Rómulo mediante sus auspicios y Numa con su determinación de nuestro ritual pusieron los cimientos de nuestro estado, que seguramente no hubiera llegado nunca a ser tan grande como es si no se hubiera conseguido para él la más plena medida del favor divino". (1)

Esta idea constituye una constante en el pensamiento de Cicerón, que reproduce en su tratado *De re publica*: "Numa murió dejando aseguradas las dos columnas más poderosas para la duración de la República: la religión y la clemencia". (2) En el mismo libro refiriéndose a Rómulo dice: "Después de reinar treinta y siete años y haber establecido aquellos dos firmísimos apoyos de la República, los auspicios y el Senado, desapareció durante un eclipse de sol, consiguiendo el honor insigne de que se le creyese transportado al rango de los dioses". (3)

Sobre este punto Cicerón jamás se contradice. Son muchos los pasajes, en sus obras, en los que repite la misma idea.

En su discurso contra Vatinius, por no citar más ejemplos, dice: ¿Por qué acostumbras a consultar los dioses manes en las entrañas de los niños y desprecias los auspicios bajo los cuales se ha fundado esta ciudad y por los cuales subsisten esta República y todo su imperio? (4)

Se nos podría objetar que ciertamente es-

---

(1) Cic., *De Natura deor.*, 3, 5.  
 (2) Cic., *De re pub.*, 2, 27.  
 (3) Cic., *De re pub.*, 2, 17.  
 (4) Cic., *In Vatini.*, 14.

tos textos no niegan el valor religioso de los actos del culto, el honor debido a los dioses, pero que Cicerón los usa sobre todo por la utilidad que reportan al Estado y a la sociedad al contener al pueblo en el orden. Así, en este sentido, Cicerón recomienda la religión como una sabia institución, que convenía particularmente al genio romano (1), y no cesa de alabar el ejercicio y las máximas, como el deber de todos los buenos ciudadanos.

Para Cicerón la grandeza de Roma es obra de los dioses y una manifestación de su aprobación, ya que muestran, por sus intervenciones visibles, que aceptan los actos del culto organizado por el Estado.

Para éste, como para todos los romanos de su época, existe un pacto entre los dioses y el Estado romano; éste vigila porque los dioses sean honrados; éstos, por su parte, agradecidos le recompensan. El lazo que une a los dioses con el pueblo romano es tan estrecho, dice, que del mismo modo que el orden del mundo y la creencia tradicional demuestran su existencia y providencia, de igual manera las muestra la grandeza del pueblo romano. (2)

Aunque con lo que hasta aquí llevamos dicho, acerca de la religiosidad de Cicerón, nos parece suficiente, sin embargo, como las razones que da, para justificar la religión romana, son las de su antigüedad y el desarrollo espléndido del pueblo romano, debido a la intervención de los dioses, pudieran parecer insuficientes a la mentalidad moderna, por no tener presente lo que a este respecto

---

(1) Cic., De divin., 2, 28: "Ut ordinar ab haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo".

(2) Cic., Pro Milone, 83.

dice Fustel de Coulanges: "observad las instituciones de los antiguos, sin tener presente sus creencias, y las hallaréis oscuras, extrañas e inexplicables", (1) vamos a ver, a través de sus obras filosóficas, los argumentos de que se vale para justificarla.

Siendo la religión la relación del hombre con la divinidad, nada mejor, para conocer la religiosidad de nuestro filósofo, que ver, por sus escritos, cuál es su pensamiento acerca del hombre, sobre Dios y por último sobre Moral, que en este caso concreto está íntimamente unida a la religión.

---

(1) Fustel de Coulanges, "La ciudad antigua" EDAF. Madrid 1968, pág. 16.

## III

OBRA FILOSOFICA DE CICERÓN

La vida de Cicerón, que acabamos de exponer, es más que suficiente para poderle aplicar el calificativo de religioso. Sin embargo, por tratarse de un personaje que nos ha dejado una obra filosófica que nos muestra su pensamiento, y haber sido considerado hasta de escéptico, al combatir, en su tratado de *Divinatione*, las supersticiones populares, creemos necesario analizarla, ya que es la que nos explica su actitud ante las mismas, por lo que rechazamos lo de escéptico, y su manera de obrar tanto en la vida privada como en la pública.

La preocupación constante de Cicerón es la formación de una sociedad perfecta en la que conviven seres con derechos y obligaciones y en la que, por la convivencia, entre sus elementos integrantes existen unas relaciones mutuas que hay que conservar, con justicia, a costa de que se respeten los derechos de cada cual y se cumplan las obligaciones mediante la regularización por unas leyes.

Si Cicerón hubiera dicho solamente lo que acabamos de decir poco nos valdría para confesar su religiosidad, como tampoco sabríamos dar una razón convincente sobre su actuación de padre, esposo, amigo y gobernante.

Confesamos que Cicerón fue necesariamente religioso por lo que nos dice, sobre el hombre, que conoce, que es libre e inmortal; sobre Dios, que existe, crea, go-

bierna y que es el fundamento del derecho, la obligación y las leyes, y aquí es donde radica toda la fuerza para nuestra creencia y, por último, por sus ideas morales. Así, pues, vamos a dividir este capítulo en cuatro partes: Lógica, Psicología, Teología y Ética de Cicerón.

#### A) L O G I C A.-

##### Teoría del conocimiento.-

Cicerón no cree con Aristóteles y toda la escuela empírica que el alma humana es como una tabla rasa en la que nada se ha escrito. En esto sigue a Platón, aunque sin pronunciarse por la explicación que da el fundador de la Academia sobre la presencia de ideas anterior a toda experiencia y enseñanza; piensa que hay una sociedad primitiva y original de razón del hombre con Dios y que la inteligencia humana lleva en sí ideas que son el punto de arranque y el fundamento necesario de la ciencia y que esas inteligencias incoadas están impresas en todas las almas.(1)

Distingue claramente la razón considerada como simple facultad de aprender e idéntica con lo que llama actividad del alma o del espíritu. (2)

Considera, como evidente, que la naturaleza es progresiva, ya que sin maestros y sólo con estas ideas

---

(1) Cic., De leg., 1, 7, 23: est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas: inter quos autem ratio, inter eosdem, etiam recta ratio communis est.  
Id., 1, 9, 26: ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornauit...intellegentias enudauit quasi fundamenta quedam scientiae.

(2) Cic., De leg., 1, 8, 24.



incoadas fortifica y perfecciona la razón.(1)

Por la razón, dice, estamos por encima de los animales, es común a todos los hombres y por la que aprendemos.(2)

Otra fuente de conocimiento son los sentidos, iguales en todos los hombres como igualmente esas incoadas inteligencias impresas en el alma y a las que Cicerón llama chispazos dados por la naturaleza.(3)

Como se ve por estos textos, Cicerón sigue la escuela platónica sobre las ideas innatas.

Así, pues, nuestra alma conoce por medio de los sentidos que le revelan el mundo sensible y por medio de la razón que le da el mundo inteligible.

Estando el hombre dotado de estas facultades y obrando en conformidad con su naturaleza ¿conoce con certeza? Cicerón no resuelve este problema. Ha abandonado la antigua academia por la nueva, aunque dice que no hay diferencia entre ambas y que Platón no afirma nada en sus libros, en los que, tratando sobre todas las cosas, no llega a una conclusión cierta.(4)

(1) Cic., De leg., 1, 9, 27: ipsam per se naturam longius progredi; quae etiam nullo docente profecta ab iis; quorum ex prima et inchoata intellegentia genera cognouit, confirmat ipsa per se rationem et perficit.

(2) Cic., De leg., 1, 10, 30.

(3) Cic., De leg., 1, 10, 30: inchoatae intellegentiae, similiter in omnibus imprimuntur.

Id. 1, 12, 33: tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi extinguantur a natura dati....

(4) Cic., Acad., 1, 12, 46: Hanc Academiam nouam appellant, quae mihi uetus uidetur, siquidem Platonem ex illa uetere numeramus, cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur; sed tamen illa quam exposuisti uetus, haec noua nominetur.

Tal aserción parece un poco atrevida, pues lo que se puede aceptar es que Platón, preocupado sobre todo por el mundo inteligible, no ha reconocido el valor del conocimiento sensible, pero que es muy dogmático cuando trata de cosas que, en su opinión, constituyen el objeto verdadero de la filosofía.

La nueva academia ha roto con las mejores tradiciones de la vieja, acerca de la cuestión de la certeza.

Cicerón, en sus Académicas, sigue la trayectoria de la doctrina de Arcesilao, el fundador de la nueva academia. Este combatió toda certeza y se separó de Platón que no había disminuido el valor del conocimiento sensible sino para resaltar la firmeza del conocimiento del mundo inteligible.

He aquí como resume Cicerón la doctrina de Arcesilao sobre el conocimiento: "Arcesilao dirigió toda su controversia contra Zenón, no por obstinación o por deseo de triunfar, según mi opinión, sino a causa de la oscuridad de estas profundas cuestiones que habían llevado a Sócrates a confesar su ignorancia....Arcesilao sostiene que nada se puede saber y que incluso lo que Sócrates pretendía saber, no lo sabía; tan profundamente escondidas están las cosas. Nada hay, según él, que se pueda ver o comprender; en consecuencia, no se debe tener nada por cierto, ni afirmar nada, ni dar a nada su asentimiento, sino mantener siempre cada cual su juicio, y guardarse de toda precipitación y ligereza que se observa sobre todo cuando se echa uno en brazos del error o en opiniones sin razones suficientes, pues nada hay más vergonzoso que pronunciarse y afirmar al-

go antes de llegar a una visión clara y al conocimiento exacto. Consecuente con esto argumentaba la mayor parte de las veces contra todos los sistemas, dando, sobre una misma cuestión, razones de la misma fuerza a cada una de dos tesis opuestas, con el fin de facilitar la suspensión del espíritu entre las dos afirmaciones contrarias".(1)

Los estoicos, distinguiendo diversas representaciones, consideraban la representación comprensiva (φαντασία καταληπτική) o la comprensión (κατάληψις) como hecho completamente cierto y como la fuente segura del verdadero conocimiento.

"Arcesilao empleó todos sus esfuerzos para demostrar que no hay ninguna representación verdadera que el error no pueda imitar exactamente".(2)

El hombre no tiene regla cierta para controlar sus representaciones y ver si ellas son fieles o no; no hay pues, decía Arcesilao, representación comprensiva o de comprensión en el sentido que los estoicos defienden.(3)

---

(1) Cic., Acad., 1,12,44-45: "Cum Zenone", inquam, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi....sed earum rerum obscuritate quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem ... Itaque Arcesilas negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset ... neque hoc quidquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adensationem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias disserens in eam plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum inuenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur.

(2) Cic., Acad., 2,24,77: nullum tale esse visum a uero ut non eiusdem modi etiam a falso possit esse.

(3) Sextus, adv. Math., 7,150: sgs.

(4) Cic., Acad., 2,6,17-18.

Los académicos rechazaban la comprensión o catalepsia (κατάληψις) y pretendían que todo era acataléptico (ἀκατάληπτον). (1)

Sexto observa con razón que Arcesilao, cuando dice que el sabio debe suspender siempre su asentimiento y jamás pronunciarse, está casi enteramente de acuerdo con Pirrón. (2)

"Si el sabio, dice Cicerón, afirma alguna vez una cosa dará un juicio precipitado, mas como el sabio jamás da juicios precipitados, éste jamás afirma algo. Arcesilao establecía sólidamente esta conclusión, pues demostraba estas dos primeras proposiciones.

"Nosotros pensamos que, si algo puede percibirse, la misma costumbre de asentir es peligrosa y resbaladiza, por lo que se conviene que no es más excusable afirmar lo desconocido que lo falso; así, pues, vale más retener siempre su asentimiento, para no caer en el error, si se precipita". (3)

El error es tan vecino de la verdad y lo que no puede percibirse tan cercano a lo que puede, que el sabio no debe meterse en un lugar tan lleno de escollos. Así, si junto mi opinión, de que nada puede ser conocido absolutamente, a la vuestra, de que el sabio no debe conjeturar, la consecuencia será: que el sabio debe abstenerse de toda afirmación. (4)

---

(1) Cic., Acad., 2, 6, 17-18.

(2) Sextus Pyrrhon; Hypotyp., 1, 232.

(3) Cic.; Acad.; 2, 21, 67-68.

(4) Cic., Acad., 2, 21, 68.

Cicerón trata de implantar la máxima de la Nueva Academia que consiste en que nada podemos conocer con certeza, o insiste sobre lo poco que debemos confiar en nuestros sentidos. (1)

Con su maestría y dominio del lenguaje, que le son característicos, no hace otra cosa que exponer los sofismas de Arcesilao y Carnéades.

Carnéades fue el implacable adversario de Crisipo. Tenía la costumbre de decir: Si Crisipoo no existiera, tampoco existiría yo. (2)

Carnéades, refiere Cicerón, según Clitónmaco, distinguía dos géneros de representaciones: dividía las primeras en representaciones ciertas e inciertas, las segundas en representaciones probables e improbables. Todo lo que dice contra los sentidos y la evidencia se refiere a la primera clase de representaciones. No hay objeciones que puedan dirigirse contra las segundas. Según él, el conocimiento no puede salir de ninguna representación, pero la probabilidad puede proceder de un gran número. Sería contrario a la naturaleza que no hubiera nada probable, pues de aquí resultaría el aniquilamiento de la vida entera. Se debe pues confiar frecuentemente en el testimonio de los sentidos, en la condición, sin embargo, de que no se piense que entre los objetos sensibles no hay alguno cuyo error pueda un día manifestarse. Así, pues, todas las veces que las apariencias nos ofrezcan probabilidades, el sabio las

---

(1) Cic., Acad., 2, 25, 79: "Quid ergo est quod percipi possit, si ne sensus quidem vera nuntiant?"

(2) Diog., 4, 82.

aceptará y se gobernará según ellas. (1)

En realidad en nada se distingue la doctrina de Carnéades y la de Arcesilao sobre la cuestión del conocimiento; tanto el uno como el otro niegan la certeza y están conformes en admitir que las representaciones, por muy claras que aparezcan, son quizá infieles.

Carnéades reconocía sin duda que entre las representaciones las hay que unas son más probables y verosímiles que otras, lo que nada nos autoriza a afirmar que Arcesilao lo haya negado.

La Nueva Academia se limita a sostener, en general, que nada hay cierto.

"Es engañarse tontamente, dice también Cicerón, según Clitónaco, sostener que la Academia llegue hasta aniquilar los sentidos; jamás ha llegado a decir que en el mundo no hubo ni saber, ni color, ni sonido, sino que ha buscado demostrar que en ninguna de las representaciones sensibles no se encuentra un signo de verdad (*ueri et certi notam*) inimitable por el error. (2)

Después de esta explicación, Clitónaco añade que la máxima, el sabio debe suspender su juicio, se entiende de dos maneras: de una, significa que no da su asentimiento a nada; de otra, que no responde positivamen-

---

(1) Cic., Acad., 2, 31, 99: sic quidquid acciderit specie probabile, si nihil se efferet quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio uitae gubernabitur.

(2) Cic., Acad., 2, 32, 103: Itaque ait uehementer errare eos qui dicant ab Academia sensus cripi, a quibus numquam dicitur aut colorem aut saporem aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in iis propriam quae nusquam alibi esset ueri at certi notam.

te a ninguna cuestión, puesto que evita afirmar o negar sea lo que sea. En consecuencia, el sabio se determina, en primer lugar, a no admitir nada como cierto; en segundo lugar, a recoger en todo momento las probabilidades que se presenten, para poder, según ellas, responder, sin embargo, sí o no a los que le pregunten".(1)

Por los textos aducidos parece que los académicos se limitaban a combatir los principios lógicos del estoicismo al denegar la certeza a todo conocimiento que procede de los sentidos; no se puede decir lo mismo de aquellos conocimientos que tienen por objeto, no el mundo sensible sino el inteligible, de aquí la conclusión de que ellos admitían en el hombre el poder de conocer con certeza el mundo inteligible. Más que llegar a esta consecuencia a la que no nos autoriza ni nada ni nadie, entre los antiguos, ya que sólo se limitan a decir, en términos generales, que los maestros de la Nueva Academia negaban al hombre la certeza y miraban como un deber del sabio suspender su asentimiento, llegamos a esta otra, que, si estos continuadores de Platón dirigieron todos sus ataques contra las percepciones sensibles, es porque estas percepciones eran consideradas por sus adversarios, y sin género de duda por ellos mismos, como la fuente primera de todo conocimiento, cualquiera que fuese su objeto. (2)

San Agustín, al fin de su obra contra los Académicos, dice que, en su opinión, estos filósofos creían como Platón en la realidad del mundo inteligible del que

---

(1) Cic., Acad., 2, 32, 104.

(2) Sextus adu. Math. 7, 165.

el mundo sensible no era sino la imagen o la copia imperfecta, considerando al primero, como verdadero, y al segundo, como parecido a lo verdadero; de ahí la teoría de la verosimilitud aplicada.

Las contradicciones que se notan en Cicerón son debidas a que se aparta a veces de la Academia, para echarse en brazos del buen sentido y, a las verdaderas luces de la razón, se adhiere con firmeza a las doctrinas del espiritualismo, como vamos a comprobarlo por sus ideas acerca del alma.



## B) P S I C O L O G Í A . - . .

## EL ALMA HUMANA.-

Los principios de Cicerón sobre el conocimiento indican suficientemente que distingue el alma del organismo y la mira como infinitamente superior al cuerpo. No es el cuerpo, es el alma sobre todo la que hace al hombre; es inaccesible a los sentidos, no puede ser vista sino por ella misma.

"Es, pues, singular la naturaleza y facultades del alma, muy distintas de esas otras naturalezas conocidas y vulgares".(1) Esta naturaleza singular del alma no es otra cosa que la espiritualidad.

Cicerón rechaza la tesis materialista que hace del alma una simple dependencia del cuerpo y comentando el *ἄνθρωπος* del Oráculo de Delfos, se pregunta si el conocerse se refiere a su cuerpo y no a su alma. "Si no podemos entender, dice, cómo es lo que nunca vimos, ciertamente que no podemos abrazar con el pensamiento al mismo Dios y al alma divina libertada del cuerpo. Gran cosa es, sin duda, contemplar el alma con el alma misma; y esta fuerza tiene el precepto de Apolo, que nos exhorta a que cada cual se conozca a sí mismo. No nos manda, según creo, que conozcamos nuestros miembros, estatura o figura, ni nosotros somos cuerpos; y cuando yo te hablo a ti, no

---

(1) Cic., Tusc., I, 27, 66: Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis.

hablo a tu cuerpo. Cuando se nos dice, pues, conócete a ti mismo, lo que se quiere decir es: conoce a tu alma. Porque el cuerpo es como un vaso o un receptáculo del alma. Lo que tu alma hace, aquello haces tú".(1)

Después de haber señalado la distinción del alma y del cuerpo, Cicerón añade que es imposible crear que el alma esté formada por elementos terrestres y reproduciendo un pasaje de su libro de la Consolación nos dice: "No podemos encontrar en la tierra el origen del alma". Porque nada hay en el alma mixto ni concreto, ni que parezca formado y nacido de la tierra; nada húmedo, estable o ígneo. Nada hay en la naturaleza que tenga la facultad de la memoria, de la razón, del pensamiento; nada que conserve lo pasado y prevea lo futuro y pueda abrazar lo presente; todo lo cual es obra divina. Nadie encontrará jamás el origen de estas cosas, si no las referimos a un dios.(2)

Cicerón en este pasaje expresa claramente la espiritualidad del alma: una realidad simple dotada de inteligencia y voluntad. Solamente esto es más que suficiente para declarar la espiritualidad del alma; sin embargo, para reforzar su afirmación dice que es de la misma naturaleza que Dios, esto es, simple y espiritual como El. A Cicerón, como a todos los filósofos de la antigüedad, para que su argumentación hubiera sido perfecta sin tener necesidad de llevarlos al borde o incluso al terreno del panteísmo, le faltaba la idea de la creación sustancial. Sin

---

(1) Cic., Tusc., I, 22, 51-52.

(2) Cic., Tusc., I, 27, 66: Animorum nulla in terris origo inueniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse uidentur, nihil ne aut unidum...umquam unde ad hominem uenire possint nisi a deo.

ésta, la cuestión del origen del alma les era necesariamente imposible de resolver, siendo un gran mérito para ellos el que con sólo las luces de la razón llegaran a donde les era humanamente posible llegar.

El alma es, pues, espiritual y esencialmente activa. Su actividad se manifiesta por sus facultades, que son de naturaleza superior a las de los animales y plantas.

"Si el alma, dice, no tuviese otra cualidad sino el que vivimos por ella, creería yo que tan posible era a la naturaleza sustentar la vida del hombre como la de la vid o la del árbol, de los cuales también decimos que viven. Y si ninguna otra cualidad tuviese el alma del hombre sino la de apetecer o rechazar, también ésta le sería común con las bestias".(1)

En el hombre hay algo que no existe ni en los animales ni en las plantas; nos referimos, dice, a esa facultad que descubre las cosas ocultas, y que es la madre de las ciencias, de las artes, de la civilización, que revela a un ser que está por encima de los simples animales de la misma manera que el cielo lo está por encima de la tierra.(

Esta facultad de descubrir las cosas ocultas no es otra que la inteligencia o facultad general de conocer, de la que la memoria es una dependencia o una manifestación particular.

---

(1) Cic., Tusc., 1, 24, 56: *animum ipsum, si nihil esset in eo nisi id, ut per eum uiueremus, tam natura putarem hominis uitam sustentari quam uitis, quam arboris; haec enim etiam dicimus uiuere. Item si nihil haberet animus hominis nisi ut appeteret aut fugeret, id quoque esset ei commune cum bestiis.*  
 (2) Cic., Tusc., 1, 24, 59.  
 Id., Tusc., 1, 25, 62.

Además de la facultad de conocer, el hombre tiene la facultad de querer. Es, pues, el hombre un ser que quiere, entendiendo este querer en la acepción propia de esta palabra, es decir, el hombre es un ser libre.

#### La libertad.-

Cicerón defiende con todas sus fuerzas la libertad humana contra las argucias de los filósofos que la negaban.

Muchas son las razones que lo mueven a esta determinación, entre las que sobresale la convicción de que sin la noción de la propia responsabilidad no podía existir la obligación moral, fundamento de toda sociedad.

Partiendo de esta convicción en su tratado "De Divinatione" comienza por demostrar la futilidad de la creencia estoica en los presagios, oráculos y sueños.

Aunque los estoicos trataron de la libertad, sin embargo no fueron los primeros que lo hicieron, pues ya Crisipo había escrito dos libros sobre El Destino, que no han llegado a nosotros, y cuyo contenido lo conocemos a través de las críticas de Cicerón, Plutarco, Alejandro de Afrodisia y sobre todo por los fragmentos del filósofo Diógenes de Babilonia conservados por Eusebio.(1)

Cicerón tiene que refutar la manera que tenían de entender el destino o la explicación que daban a este axioma "No hay movimiento ni en general hecho sin causa".

---

(1) Bréhier E. Chrysippe, París 1910, págs. 172-196  
Fonsegrivo, Essai sur le libre-arbitre, París 1887, L. 1, pág. 384.

Los estoicos habían tomado en esta cuestión una posición intermedia, pretendiendo armonizar el libre arbitrio del hombre con su concepción del destino.

El principio de que no hay nada sin una causa llega en los estoicos a una especie de determinación universal.

A esta sucesión de causas y efectos hay que añadir una especie de simpatía que hace que un suceso no queda aislado y limitado en cuanto a sus consecuencias.

Esta noción, así pensada, que se funda no sólo como un principio físico y como una creencia, sino además como una razón, gracias al principio de contradicción de que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, es propiamente lo que los estoicos llaman fatum.

Su originalidad está en que este determinismo no quitaba la libertad.

Epicuro había buscado una solución al problema sustituyendo la voluntad humana por el destino.

El destino no es el encadenamiento de las causas y de los efectos, sino que es mucho más, la causa única. Este fatalismo encontraba, sin embargo, en el interior del mismo sistema una gran dificultad, pues parecía negar totalmente la libertad humana.

Cicerón en su tratado "De Fato" nos ha conservado algo de la difícil argumentación, mediante la cual Crisipo se esforzaba en poner de acuerdo el fatalismo, por un lado, y la libertad humana, por otro. (1)

---

(1) Cic., De Fato, 10, 20.

El verdadero planteamiento de la cuestión es el siguiente: ¿cómo puede el acto ser libre y al mismo tiempo determinado por el destino?.

Desde el momento que hablamos de libre descartamos el destino y sin embargo nada puede sustraerse a éste. Hay una verdadera contradicción.

Crisipo quiere salvar esta dificultad y para esto recurre a la distinción de las causas. Para éste hay que dividir las causas en principales y secundarias o antecedentes. En nuestros actos hay lo que pudiéramos llamar la representación comprensiva, por una parte, y la iniciativa de nuestro espíritu, por otra. La primera es causa antecedente, la segunda es la causa perfecta o principal. Así el asentimiento, que es un acto libre, se explica, no por la representación comprensiva sino por la iniciativa de nuestro espíritu, que es la causa principal y la que hace que el acto sea libre. La solución parece estar, pues no hay solución posible de otra manera, en la que al destino se le considera como causa antecedente y a nuestra voluntad, como causa principal.

Crisipo quiere reforzar su argumentación con el ejemplo del movimiento de rotación de un cilindro el que se explica no sólo por un impulso externo que se llama causa antecedente, sino también por la forma del cilindro, que es la causa perfecta. (1)

Esto vale para el asentimiento que tiene

---

(1) Cic., De Fato, 18,41-42.

una causa y por consiguiente es fatal, sin dejar por eso de ser libre.

Cicerón recalca, y de una manera excelente, que no conviene buscar las causas de nuestra voluntad fuera de la misma; abusamos del lenguaje cuando decimos que un hombre quiere o no quiere sin causa.

La misma naturaleza del movimiento voluntario implica que depende de nosotros; así, pues, no es sin causa.(1)

Nada más verdadero. El carácter del movimiento voluntario o libre está perfectamente expresado en el pasaje que acabamos de transcribir.

---

(1) Cic., De Fato, 11,25: motus enim voluntarius eam naturam in se continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est.  
Cf. id. 5,9; 10,20.

Origen del Alma.-

Sobre la cuestión particular del origen del alma, Cicerón parece inclinarse a la doctrina de Platón, sobre todo en lo que concierne a la parte superior; la cree divina, en el sentido propio de la palabra, de la misma naturaleza de Dios y emanada de El.

En estos términos se expresa, al hablar de la naturaleza de las cosas: "De esta sagrada y augusta fuente de la doctrina platónica emanará todo nuestro discurso, pues ¿de dónde podremos comenzar mejor que de la naturaleza, madre común, la cual en todo lo que engendró, no solamente en los animales, sino también en todo lo que nace de la tierra, quiso que todo fuese perfecto según su género? Y así, los árboles y las vides, y las plantas que son muy humildes y que apenas pueden levantarse de la tierra, las unas reverdecen, y las otras, cuando huye el invierno y la naturaleza recobra su vigor en el tiempo de la primavera, florecen, y no hay ninguna que no tenga cierto movimiento interior y que por virtud de su propia semilla no produzca o flores, o frutos, o bayas, siendo todo perfecto según su género, sin que haya fuerza alguna que pueda oponerse a esto.

Y todavía se puede conocer mejor el poder de la naturaleza en las bestias a quienes dio sentido. Porque a unas las hizo capaces de nadar y de habitar en las aguas, y a otras, que son las aves, las permitió gozar de la libertad del cielo; y a las serpientes las hizo arrastrarse por la tierra; y a unas bestias las dejó vagar solas, y a otras las congregó en sociedad; y a unas las hizo fero-



ces, y a otras mansas y pacíficas, y a no pocas las oculté bajo tierra. Y guardando cada cual su propio oficio, sin poder adoptar las costumbres de otra especie, todas permanecen sujetas a la ley natural. Y, de la misma manera que la naturaleza ha dado a cada especie de bestias un atributo que le es reservado y del que conserva el privilegio del que jamás se aparta, así al hombre le concedió un don mucho más excelente; también conviene observar que no hay superioridad sino relativamente en cosas entre las que existe un término de comparación; ahora bien, uno no sabría comparar el alma humana, emanada de la mente divina, con ninguna otra cosa sino con el mismo Dios, si es lícito emplear este lenguaje. (1)

---

(1) Cic., Tusc., 5, 12, 36; 5, 13, 37-38: Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra manabit oratio. Unde igitur ordiri rectius possumus quam a communi parente natura? quae, quicquid genuit; non modo animal, sed etiam quod ita ortum esset e terra, ut stirpibus suis niteretur, in suo quidque genere perfectum esse uoluit. Itaque et arbores et uites et ea quae sunt humiliora neque se tollere a terra altius possunt, alia semper uirent, alia hieme mutata uerno tempore topofacta frondescunt, neque est ullum quod non ita uigent interiore quodam motu et suis in quoque seminibus inclusis, ut aut flores aut fruges fundat aut bacas, omniaque in omnibus, quantum in ipsis sit, nulla ui impediens perfecta sint. Facilius uero etiam in bestiis, quod iis sensus a natura est datus, uis ipsius naturae perspicere potest. Namque alias bestias nantis aquarum incolas esse uoluit, alias uolucres caelo frui libero, serpentis quasdam; quasdam esse gradientis; earum ipsarum partim soliuagas; partim congregatas, immanis alias, quasdam autem cicures, non nullas abditas terraque tectas. Atque earum quaeque suum tenens munus, cum in disparis animantis uitam transire non possit, manet in lege naturae. Et ut bestiis aliud alii praecipui a natura datum est, quod suum quaeque retinet nec discedit ab eo, sic homini multo quiddam praestantius; etsi praestantia debent ea dici quae habent aliquam comparisonem, humanus autem animus decerptus ex mente diuina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest.

Inmortalidad del alma.-

Cicerón consagra todo el primer libro de las Tuscultas a la cuestión de la inmortalidad del alma.

Comienza exponiendo las causas que le han movido a volver a su estudio favorito, como igualmente que va a emplear el método socrático por considerarlo como el más fácil y breve para encontrar lo verosímil.(1)

La certeza sólo la hallarán aquellos que dicen conocer la esencia de las cosas y que se arrogan el nombre de sabios. (2)

Al principio, en apoyo de este dogma fundamental de toda religión, invoca el consentimiento de todos los pueblos acerca de esta verdad, por considerar que es ley de la naturaleza el asentimiento común en toda materia.(3)

Ahora bien, todas las naciones están de acuerdo en creer que el alma no muere con el cuerpo. Si, pues, esto no fuera cierto, ¿cómo se explica el derecho pontificio, y las ceremonias de los sepulcros, sino porque no habían dudado ni por un momento que la muerte no era una aniquilación, que lo destruye todo, sino una especie de emigración y cambio de vida? (4)

(1) Cic., Tusc., 1, 4, 8: Nam ita facillime quid ueri simillimum esset inueniri posse Socrates arbitrabatur.

(2) Cic., Tusc., 1, 9, 17: certa dicuntur ei qui et percipi ea posse dicunt et se sapientis esse profitentur.

(3) Cic., Tusc., 1, 15, 35: Quodsi omnium consensus naturae uox est... nobis quoque idem existimandum est.

(4) Cic., Tusc., 1, 12, 27: neque excessu uitae sic deleri hominem, ut funditus interiret... sed quandam quasi migrationem commutationemque uitae.

El sentimiento de la inmortalidad está tan profundamente grabado en nuestra naturaleza, tan vivo en nosotros que se manifiesta de distintas maneras y en cada momento.

Nuestro pensamiento traspasa los límites de nuestra existencia terrestre, mas este sentimiento no lo aprendemos en ninguna parte, es la naturaleza la que nos lo inspira.(1)

Este presentimiento de los siglos futuros, como dice Cicerón, que se manifiesta de diversas formas, a veces al borde de la puerilidad, atestiguan que el alma se siente hecha para vivir más tiempo que el organismo al que está unida; este presentimiento avala al mismo tiempo que nuestra alma ha sido hecha para vivir eternamente.

Cicerón reproduce también a favor de la inmortalidad del alma la prueba de Platón expuesta en el Fedro, sacada del hecho de que el alma se mueve. El alma siente que está movida y además que esto sucede por su propia fuerza y no por una fuerza ajena, de donde resulta que, al no poder suceder que sea abandonada por ella misma, es eterna. (2)

También, para demostrar la inmortalidad del alma, Cicerón recurre a su indivisibilidad, ya que no

---

(1) Cic., Tusc., 1, 13, 30-31: Atque haec ita sentimus natura duce, nulla ratione nullaque doctrina. Maxumum uero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt, et maxime quidem, quae post mortem futura sint. "Seri arbores quae alteri saeculo prosint".....

(2) Cic., Tusc., 1, 23, 55.

podemos dudar, a no ser que seamos totalmente desconocedores de la física, de que en el alma no hay nada mezclado, ni concreto, ni compuesto, ni aglomerado, ni doble. Siendo esto así, es evidente que el alma no puede separarse, ni dividirse, ni disgregarse, ni morir; por consiguiente es inmortal.(1)

Cicerón se basa también en las cualidades del alma para demostrar su inmortalidad, pues, de igual manera, dice, cuando contemplamos el orden que reina en este mundo y tendemos la vista a los campos y a los mares, que obedecen todos a la utilidad del hombre; cuando vemos todas estas cosas y otras muchas más, ¿podemos dudar que preside a ellas algún artífice? Así el entendimiento humano, aunque no lo ves en sí mismo, como no ves a Dios, sin embargo le conoces como Dios; y así, por la memoria de las cosas, por la invención, por la celeridad del movimiento y por la hermosura de la virtud, tienes que reconocer la fuerza divina del entendimiento.(2)

Cicerón intenta por todos los medios de mostrar la inmortalidad del alma y así, volviendo al pensamiento de Sócrates, que la muerte lejos de destruir el alma la deja libre para que vuelva al sitio de donde procedió y que los buenos, previendo el bien que van a recibir

---

(1) Cic., Tusc., I, 29, 71: In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil congmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni nec diuidi nec discerpi nec distrahi potest, ne interire (quidem) igitur.

(2) Cic., Tusc., I, 28, 70: haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin iis praesit uel effector, ... moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamuis eam non uideas, ut deum non uides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inuentio ne et celeritate motus omnique pulchritudine uirtutis uim diuinam mentis agnoscito.

con la muerte, mueren como los cisnes entre cantos y alegrías, escribe estas bellas palabras: "¿Y qué otra cosa hacemos cuando apartamos nuestra alma del deleite corporal, o del deleite de la hacienda, que es ministra del cuerpo, o de la república, o de todo negocio y ocupación? ¿Qué hacemos cuando llamamos al alma a sí misma y la obligamos a estar consigo y la apartamos del cuerpo? Separar el alma del cuerpo no es otra cosa que aprender a morir. Por lo que reflexionemos sobre esto, créeme, y separémonos del cuerpo y acostumbremos a la idea de la muerte. Este modo de vivir mientras estamos en la tierra, será semejante a la vida celestial, y cuando hayamos roto estas cadenas, menos se retardará el curso de nuestra alma. Los que han estado siempre en grillos, hasta cuando los sueltan, caminan con tardío paso, como los que han estado mucho tiempo. Cuando llegamos a soltarlos del todo, entonces se puede decir que vivimos. Esta misma vida que hoy vivimos es verdadera muerte y digna de lamentarse".(1)

Es verdad que para demostrar que la muerte del cuerpo no implica la del alma basta con probar que el alma es una sustancia propia y que vive mejor cuando se ha sustraído a las ataduras del cuerpo. Ahora bien, si el

---

(1) Cic., Tusc., I, 31, 75: Nam quid aliud agimus, cum a voluptate, id est a corpore; cum a re familiari, quae est ministra et famula corporis, cum a re publica, cum a negotio omni seuocamus animum; quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum aduocamus, secum esse cogimus maximeque a corpore abducimus? Secernere autem a corpore animum, nec quicquam aliud, est mori discere. Quare hoc commentemur, mihi crede, disiungamusque nos a corporibus, id est consuescamus mori. Hoc, et dum erimus in terris, erit illi caelesti uitae simile, et cum illuc ex his uinclis amissi feremur, minus tardabitur cursus animorum. Nam qui in compedibus corporis semper fuerunt, etiam cum soluti sunt, tardius ingrediuntur, ut ii, qui ferro uincti multos annos fuerunt. Quo cum uenerimus, tum denique uiuemus. Nam haec quidem uita mors est, quam lamentari possem, si liberet.

alma sobrevive al cuerpo ¿por qué ha de ser durante un tiempo más o menos largo y no para siempre? Los estoicos conceden que el alma vive después de haberse separado del cuerpo pero que no vive eternamente.

Cicerón reprende a los estoicos, pues éstos conceden lo más difícil, que el alma puede subsistir separada del cuerpo, y en cambio niegan lo que es más fácil y una consecuencia forzosa de lo que conceden.

Las pruebas que Cicerón ha dado para demostrar la inmortalidad del alma son muy convincentes. Se puede preguntar, sin embargo, ¿siente lo que dice? Y si siente lo que dice ¿cómo se explica no sepa defenderse de un semiescepticismo?

Creemos que este semiescepticismo que pudiera echársele en cara es debido a una falsa interpretación de sus propias palabras. Nos hemos olvidado, dice, de que nuestro propósito ha sido, después de haber disertado bastante sobre la eternidad del alma, probar que, aunque ésta perezca, no hay mal alguno en la muerte.(1)

La tesis general de Cicerón en el primer libro de las Tuscultas es demostrar que la muerte no es un mal y para esto recurre a la inmortalidad del alma, ya que, siendo ésta inmortal, cuando va a ser dichoso el hombre es con la muerte, esto es, cuando el alma se separe del cuerpo, por lo tanto la muerte no es un mal sino todo lo contrario. Con el "aunque el alma perezca" no niega ni duda la inmortalidad del alma, sino que refuerza su tesis de que la muerte

---

(1) Cic., Tusc., I, 33, 81.

no es un mal, pues aun en el caso de que el alma no sobreviviera, cosa que Cicerón no la cree por muchas razones que podrían aducirse, como, por ejemplo, la apoteosis de su hija Tulia, al perecer con el cuerpo dejaría de sentir y, al no sentir, dejaría de sufrir. (1)

No admite castigos en la otra vida sino que las almas son todas felices, aunque no en igual medida.

No debe sorprendernos que cuando habla de la naturaleza del alma diga que ésta es divina y que está dotada de facultades divinas. ¿Hay que aceptar estas expresiones al pie de la letra? Tenemos que decir que sí.

Para Cicerón como para Platón, que en esta materia llegó más lejos que ningún otro, el alma humana, al menos en su parte superior, es una emanación de la naturaleza divina. Veían que estaba dotada de unas facultades tan por encima de las que poseen los animales de la tierra que sólo podrían compararse con las divinas. ¿Es, pues, panteísta?

Para salir de dudas es preciso conocer cuál es la opinión que Cicerón tenía acerca de Dios y de sus relaciones con el mundo.

---

(1) Cf. nota pág. 105.

### C). T E O L O G Í A

En ninguna de las obras de Cicerón se encuentra una doctrina clara sobre esta cuestión capital de la filosofía, ¿qué es Dios?

Es precisamente en esta materia tan importante donde Cicerón se muestra más fiel al espíritu de la Nueva Academia. Jamás da una opinión suya, limitándose a dudar, sospechar y suspender su juicio.

Entre opiniones contradictorias, nunca se inclina por una, limitándose a decir, después de haber oído a Cotta y a Lucio Balbo exponer las doctrinas de sus respectivas escuelas acerca de la naturaleza de los dioses, que él creía que el discurso de Balbo se acercaba más a una semejanza de verdad. (1)

No hay duda de que Cicerón creía en la existencia de Dios, aunque su fe no era siempre lo bastante firme.

Por las contradicciones, algunas veces aparentes, que se ven en sus escritos, no es fácil saber qué noción tenía de Dios y de sus relaciones con el mundo, aunque desde luego se puede descartar de Cicerón lo que se decía de Epicuro que, si admitía la existencia de los dio-

---

(1) Cic., De Nat. deor., 3, 40, 95: Haec cum essent dicta, ita discessimus ut Velleio Cottae disputatio uerior, mihi Balbi ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior.



ses, no era porque creyera en ellos, sino para evitar las hostilidades de sus conciudadanos. (1)

Si Cicerón no hubiera creído en Dios, sería una puerilidad aceptar que, para evitar la hostilidad de sus compatriotas, tuviera necesidad de cargar con sus creencias, bastante débiles por cierto, ya que talento no le faltaba para desarrollar una teoría, que sirviera de fundamento a la sociedad a que aspiraba, sin necesidad de recurrir a la divinidad en la que no creía por inexistente.

Tenemos que descartar el miedo a la hostilidad y afirmar, basándonos en sus propias palabras, que Cicerón aceptaba la divinidad por la convicción que tenía de que una sociedad en la que se prescindía de la misma más tarde o más temprano se derrumba por no tener sobre qué apoyarse además de carecer de la causa y razón de su existencia.

En su larga carrera de abogado, que le obliga a defender las causas más diversas, llega a la conclusión de que sin derecho no existe la vida social. Pero Cicerón no se refiere a ese derecho artificial de los juristas que, al fin y al cabo, no es otra cosa que un *ars litigandi*; necesita una norma básica que le guíe infaliblemente en su quehacer. ¿Cuál es esta norma? ¿De dónde proceden ese conjunto de instituciones y de principios que forman la sociedad?

En su tratado "De Inventione" nos da una respuesta categórica: el derecho procede de la naturaleza. Es algo que nos es inherente. La ley escrita no es sino un

---

(1) Cic., De Nat. deor., 1,2,3.

calco de la ley natural. Esta será la convicción jurídica de Cicerón durante toda su vida.

Esto es importante comprobarlo por cuanto está en contraposición con las ideas dominantes sobre este tema, desarrolladas por los intelectuales del mundo grecorromano.

No sólo una parte considerable de los filósofos cínicos, epicúreos y escépticos, sino incluso mentalidades realistas, como el historiador Polibio, el peripatético Dicaarco, estimaban que el orden social era el resultado de una evolución histórica en la que los hombres cansados de un estado anárquico tuvieron que someterse a la autoridad del más fuerte y consolidar, por medio de unas leyes, el reconocimiento de este estado de hecho.

En contra de esta teoría materialista se levanta Cicerón para demostrar que las leyes no son sino el reflejo de un derecho natural y supremo, de un derecho divino.

Ante esta concepción no tiene más remedio que admitir, aunque no sea más que desde el punto de vista filosófico, la existencia de Dios y una relación de Este con los hombres.

La ley, nos dice, es la razón suprema incluida en la naturaleza que nos ordena lo que debemos de hacer y nos prohíbe lo contrario.(1) A continuación afirma que esta ley suprema que, común a todos los siglos, nació

---

(1) Cic., De Leg., I, 6, 18: Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria.

antes que existiera ninguna ley escrita y antes de que en ninguna parte se hubiera constituido ningún Estado.(1)

Al haber *communio legis*, si la ley es el fundamento del derecho y base de la sociedad, tiene que haber *communio iuris et communio ciuitatum*.(2)

Si esta *communio iuris et communio societatum* tiene su fundamento en la ley suprema, Cicerón saca la consecuencia de que por la ley debemos los hombres considerarnos en sociedad con los dioses.

Para llegar a esta conclusión, Cicerón parte de la base de que tanto en Dios como en el hombre existe la razón, inmutable en Dios, perfectible en el hombre. La razón es ley tanto de Dios como del hombre, por lo que están en sociedad.

Esta es la idea que desarrolla. Se ve que no tiene una idea clara de la divinidad, pues Dios, en cuanto Dios, no puede someterse a una ley. Dios ni se obedece ni se manda. En última instancia tendríamos que decir que se obedece y se manda a sí mismo, frase que repite frecuentemente Séneca: *semper paret, semel iussit*, que está en contradicción con la verdadera noción de Dios.

Saber qué noción se había formado de la divinidad es una empresa bastante ardua, tanto más en cuanto que, ante el temor de equivocarse, siguiendo la Nueva

---

(1) Cic., De Leg., 1, 6, 19: *constituendi uero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulli aut quam omnino ciuitas constituta*

(2) Cic., De Fin., 3, 64: *Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et ciuitatem hominum et deorum.*

Academia, no da su opinión, por lo que es bastante difícil captar su pensamiento.

Sobre lo que no hay lugar a dudas es que con noción equivocada o no equivocada, con creencias o sin ellas tiene que recurrir a la divinidad, como condición indispensable no sólo para la exposición de su doctrina sino, sobre todo, para darle consistencia.

Sobre la naturaleza de los dioses se limita a decir que existe diversidad de opiniones. Solamente con esto podemos deducir la gran inteligencia de Cicerón, ya que, al fin de cuentas, solamente Dios es el único capaz de conocer su naturaleza.

En cuanto a su existencia, dice, no la niega nadie.(1)

---

(1) Cic., De Natur. deor., 2, 5, 13: Quales sint varium est, esse nemo negat.



Existencia de Dios.-

Cicerón se complace en traer a la memoria el sentimiento unánime de todos los pueblos sobre la existencia de los dioses: todos los hombres de todos los pueblos, dice, llevan grabada en su espíritu una creencia innata en la existencia de los dioses.(1)

A este argumento Cicerón lo da un valor extraordinario ya que, en su opinión, que compartimos, este sentimiento es la voz de la naturaleza que lleva incrustada en su fondo la idea de Dios. Y si esto no es así ¿cómo se explica, dice, que no haya pueblo, por muy inculto que sea, que no tenga una idea, aunque equivocada, de la divinidad?(2)

Sería absurdo admitir que los hombres, que en tantas ocasiones y sobre lo mismo discrepan, se hayan puesto de acuerdo en aceptar de la manera que sea, esto no importa, la existencia de un Dios.

Un consentimiento unánime de todas las naciones, sobre algo, debe tomarse como ley de la naturaleza.

Cuando las opiniones son falsas, el tiempo se encarga de destruirlas, y, en cambio, suele afianzar

---

(1) Cic., De Natur. deor., 2, 4, 12: "Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos".

(2) Cic., Tusc., 1, 13, 30: "...cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio (multi de diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam diuinam arbitrantur.

los juicios de la naturaleza.(1)

La creencia en la divinidad viene reforzada por el paso de los años de tal manera que la reverencia hacia los dioses es cada vez más fuerte y más profunda y esto no es por la casualidad sino porque los dioses manifiestan su poder con su presencia corporal.(2)

Todos los pueblos han tenido y tienen instituciones religiosas; estas instituciones pueden ser falsas, pero descansan en la creencia universal y constante de la divinidad: es un sentimiento innato y como grabado en todos los corazones. (3)

La idea de un Dios, ser superior y perfecto, fluye en el fondo de todas las almas.

El hecho universal y constante de todas las religiones testimonia la presencia y la indestructibilidad de esta idea, avivada y sostenida en todas las naciones por la enseñanza social.

Ciertos comentaristas (4) se han apercebido bien de que los términos empleados por Cicerón se refieren por una parte a la teoría estoica de la representación cataléptica, (5) y por otra a la de las "nociones co-

(1) Cic., De Natur.deor., 2, 2, 5: Opinioni enim commenta delectis, naturae iudicia confirmat.

(2) Cic., De Natur.deor., 2, 5, 6: Ita que et in nostro populo et in ceteris deorum cultus religionumque sanctitates existunt in dies maiores atque meliores, idque evenit non temere nec casu, sed quod et praesentes saepe diuim suam declarant.

(3) Cic., De Natur.deor., 2, 4, 12: omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos.

(4) J.B. Mayor, Oxford, 1883.

(5) Id. Oxford 1883, pág. 71, Vol. II, s.v. cognitum comprehendere.

munes".(1)

La opinión de los hombres sobre los dioses se nos presenta a la vez como una tal representación ( quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus.)(2) y como una tal noción (omnibus innatum est et in animo quae si insculptum).(3)

Un problema debatido es saber si las nociones comunes son nociones innatas.

Cicerón parece decirlo bien, aunque la dificultad surge al conciliar esto con el empirismo propio de la teoría estoica del conocimiento. (4)

(1) J. B. Mayor pág. 91,s.v: innatum est.

(2) Cic.; De Natur. deor.;2,2,5.

(3) Cic., De Natur. deor.,2,4,12.

(4) La teoría de los estoicos sobre el conocimiento es una teoría puramente empírica. No podía ser de otra manera, ya que no admitían sino sustancias corporales y no creían en la espiritualidad del alma. Se puede, sobre la cuestión del conocimiento, profesar el empirismo sin llegar al materialismo; pero cuando se es materialista necesariamente se es empirista. Primeramente, según Crisipo y Zenón no hay nada en el alma humana; el alma está, dicen ellos según Aristóteles, como una tabla rasa en la que nada se ha escrito.(Plut. De placit. philos.,4,11). La sensación es la primera fuente de todas nuestras ideas; es la que produce todos los materiales sobre los que se ejercita la razón. Elaborando estos materiales saca las ideas generales y los principios que son el alma de la vida intelectual.

He aquí cómo Plutarco resume la doctrina estoica sobre esto: "Los estoicos pretenden que, cuando el hombre nace, la parte principal de su alma es para él como un pergamino o como unas tablillas ( *ὡς περ χαρτίον ἐνεργον εἰς ἀπογραφὴν* ) sobre las que anota e inscribe cada uno de los conocimientos ( *τῶν ἐννοιῶν* ) que adquiere. Al principio anota las percepciones de los sentidos. Si ha tenido una sensación cualquiera, la de blanco, por ejemplo, cuando ha desaparecido la conserva en la memoria. Cuando muchas reminiscencias parecidas se han asociado, entonces, según los estoicos, surge la experiencia ( *τότε παρὶν ἐκείνῃ ἐμπειρία* ); la experiencia es el resultado de un cierto número de sensaciones homogéneas. Las nociones naturales se perciben sin ninguna ayuda extraña; las otras son el fruto de la instrucción y del trabajo; son las que se llaman propiamente nociones ( *ἐννοιαί* ); las primeras son pre-

E. Bréhier en su Crisipo ha puesto bien de relieve el papel de estas "nociones comunes" (*κοινὰ ἔννοια*), de estas "anticipaciones connaturales" (*ἐμφυτοὶ προλήψεις*) que forman el sentido común. Es en materia

---

nociones o anticipaciones (*προλήψεις*). (Plut. De plac. phil., 4, 11). Este último término es de la invención de Epicuro.

En esta teoría estoica no hay nada de original; es la reproducción de la teoría de Aristóteles, aunque los maestros del Pórtico empleen, para mostrar estas ideas muy comunes, expresiones completamente nuevas y muy originales.

Todo conocimiento, dicen, tiene su fuente en una representación (*φαντασία* que Cicerón traduce por *uisum*); y la representación es una impresión producida en el alma (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*).

No se ponen de acuerdo, dice Sextus, sobre la naturaleza de esta impresión. Cleanthes comprendía, bajo este término de impresión, una especie de señal, parecida a la que el sello deja sobre la cera. Crisipo veía esto como absurdo, pues, decía, cuando el pensamiento concibe a la vez muchos objetos, el alma debe recibir a la vez muchas figuras; al concebir un triángulo y un cuadrilátero debería tomar al mismo tiempo la forma del uno y del otro. Crisipo pensaba, pues, que Zenón entendía por impresión *τύπωσις* un cambio o una modificación (*ἀντὶ τῆς ἐπερσεύσεως*).

De la misma manera que el aire, cuando muchas voces resuenan a la vez, recibe simultáneamente modificaciones diversas que corresponden a cada una de estas voces; así la parte superior del alma *τὸ ἡγεμονικόν* es a la vez el sujeto de representaciones diversas *ποικίλως φανταζομένων*. No hay que perder de vista que el alma es concebida como un cuerpo sutil. (Sextus, *adu. Math.*, 7, 228-232).

La representación *φαντασία*, se divide en representación sensible y representación no sensible, según que el objeto percibido caiga o no bajo nuestros sentidos. (Dióg. Laert., 7, 51). Todos los objetos reales son sensibles; no hay sino realidades materiales. Las representaciones no sensibles descansan únicamente sobre conceptos intelectuales, producidos ya por la memoria, ya por un tra- bajo de la razón después de las representaciones sensibles. (Dióg. Laert., 7, 52, 53.). Se sigue de aquí que las ideas, que se identifican con estos conceptos, son un producto del espíritu; son puramente subjetivas. (Plut., De placit. philos., 1, 10).

Con todo esto no se puede confundir esta teoría, por empírica que sea, con la epicúrea, que reduce el espíritu humano a un papel puramente pasivo. Los estoicos reconocen y proclaman muy alto la actividad del espíritu, en lógica como en moral. El espíritu recibe pasivamente en la sensación los materiales del conocimiento; pero estos materiales recibidos los transforma y saca así los juicios, las nociones generales, los razonamientos, las



moral donde se tiene la noción natural de lo bueno y de lo justo y en materia física la existencia de los dioses y la supervivencia del alma. E. Bréhier ha puesto de relieve el papel que los estoicos hacen jugar a estas nociones en su argumentación filosófica. Son para los estoicos, como dice Séneca, los gérmenes del saber (*semina scientiae*). Sén., *Epis.*, 120,4).

Se ve que el plan seguido por Cicerón está enteramente justificado desde el punto de vista del método estoico, por lo que, para P. Boyancé, está poco fundada la tesis de K. Reinhardt, a quien sigue el Padre Fautgière, que busca del lado de "tesis académicas" la fuente de Cicerón. (1)

Los argumentos de razón invocados por Cicerón para demostrar la existencia de Dios son argumentos llamados cosmológicos; están sacados de la hermosura, orden

#### Demostraciones.

Los estoicos no conciben el conocimiento propiamente dicho sin este ejercicio de la actividad espontánea del espíritu. No basta para conocer que el alma reciba una impresión, conviene que advierta esta impresión y que juzgue la relación de esta impresión con el objeto que la ha producido.

"A los objetos aperecebidos y de alguna manera recibidos por los sentidos, dice Cicerón, exponiendo la doctrina de Zenón, (*Acad.*, I, II, 45), corresponde la afirmación del espíritu, afirmación que pretende estar en nuestro poder y depender de nuestra voluntad; este asentimiento no es concedido a todas las representaciones, sino a aquellas que señalan su correspondencia con los objetos reales que hacen conocer. Una tal representación, considerada en ella misma, es lo que él llamaba el *comprehensibile*".

¿Pero de qué modo se distinguirá una representación proveniente de una cosa real de la que provenga de la imaginación? ¿Cómo se podrá reconocer que la representación es una imagen fiel de la realidad? Es la cuestión sobre la que está el criterio de verdad que los Académicos planteaban a los intérpretes del estoicismo, tan prontos en afirmar y tan firmes en su dogmatismo.

(1) P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, pág. 303. (Los preceptos estoicos de la existencia de los dioses d'après Cicerón.)

y armonía del universo. Cicerón los desarrolla con una riqueza y abundancia de expresión incomparables.

Estos argumentos los pone en boca del estoico Balbo, lo que nos indica ciertamente que Cicerón sigue en parte a la escuela estoica, aunque en el fondo de la argumentación exprese su propio pensamiento, ya que el tono dogmático de Balbo no compagina con su semi-escepticismo.

Balbo quiere probar que el orden maravilloso del mundo no se explica sin una inteligencia soberana que lo presida.

Después de recorrer los diversos reinos de la naturaleza y ver la armonía y orden que existe en ellos, concluye diciendo que estas cosas no pueden ser el producto del azar o de una fuerza ciega, sino de la más alta sabiduría.

Cicerón atribuye a Cleanto esta argumentación sacada de la hermosura y orden maravilloso del universo.

"La cuarta prueba de Cleanto, y la más fuerte, es el movimiento regulado del cielo, y la distinción, variedad, belleza y orden que vemos en el sol, la luna y las estrellas todas, cuya sola visión era suficiente para probar que estas cosas no podían ser efecto o consecuencia del azar. Cuando un hombre entra en una casa, en un gimnasio o en un foro o lugar de asamblea pública y observa que en todo lo que allí se hace hay método, orden y regularidad, seguro que no se le ocurrirá pensar que to-

das esas cosas se hacen sin causa, antes bien se dará cuenta de que allí hay alguien que lo controla y supervisa todo; con mucha más razón, pues, cuando un hombre se encuentra ante los gigantescos movimientos y fases de los cuerpos celestes, ante la marcha o los procesos ordenados de enormes e innumerables masas de materia, que a lo largo de siglos incontables de un pasado que es infinito nunca han dado ni el menor paso en falso, se ve forzado a afirmar que todos esos poderosos movimientos de la naturaleza tienen que ser gobernados por alguna inteligencia".(1)

Y más lejos: "Si, pues, las obras de la naturaleza son más perfectas que las obras del arte, y si es verdad que el arte no hace nada sin la ayuda de la razón, tampoco se puede pensar que la naturaleza carezca de razón. Cuando ves una estatua o una pintura, reconoces allí la mano o presencia del arte; cuando ves a distancia marchar una nave no vacilas en suponer que su movimiento es guiado por la razón y por el arte; cuando miras a un reloj de sol o a una clepsidra, infieres que eso te indica el tiempo gracias al arte y no por casualidad; ¿cómo puede, pues, ser lógico o consecuente suponer que el mundo, que incluye en sí las obras de arte de que hablamos, los artifices que las hicieron, y cualquier otra cosa además, pue-

---

(1) Cic., De Nat. deor., 2, 5, 15: quartam causam esse eamque uel maximam aequabilitatem motus conversionumque caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem uarietatem pulchritudinem ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse fortuita. Ut, si quis in domum aliquam aut in gymnasium aut in forum uenerit, cum uideat omnium rerum rationem modum disciplinam non possit ea sine causa fieri indicare sed esse aliquem intellegat qui praesit et cui pareatur, multo magis in tantis motionibus...statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari.

da carecer de plan y razón?

Imagina que un viajero lleva a Escitia o a Britania el planetario que recientemente ha construido nuestro amigo Posidonio, ese planetario que en cada revolución reproduce los mismos movimientos del sol, la luna y los planetas que se producen realmente en el firmamento o da veinticuatro horas, ¿habría un solo bárbaro que dudara de que dicho planetario era obra de un ser racional? Arquímedes, según ellos, mostró más saber al representar el globo celeste que la naturaleza al hacerlo, a pesar de que la perfección del original muestra un arte muchas veces superior al de la imitación.

Es el mismo caso del pastor aquél que aparece en Accio (1), que nunca antes había visto ninguna nave y que, al contemplar a distancia, desde la cumbre de su montaña, aquel nuevo vehículo de los Argonautas, construido por los dioses, en su primer sentimiento de admiración y temor, exclama:

"una mole tan grande se desliza

desde alta mar bramando con gran estrépito de viento: hace rodar las olas delante de ella, forma remolinos con su fuerza, corre lanzada hacia adelante, bufa y esparce espuma;

unas veces se creería que una nube tormentosa rota gira, otras que una roca es lanzada hacia lo alto, impelida por vientos y tormentas, o que una manga de agua en remoli

no

se alza del choque de una ola en lucha con la otra, a menos que sea una calamidad terrestre que provocó el

océano,

---

(1) Nacido en el 180 a.de C. Los versos proceden de su Medea.

o Tritón acaso, arrancando con el tridente las raíces de las cavernas que hay debajo del ondulante mar, ha lanzado al cielo desde lo hondo una rocosa mole".

Primero duda de que aquella naturaleza desconocida que ve pueda existir; y luego, una vez ha visto a los jóvenes y ha escuchado su canto marinero, sigue diciendo:

"veloces y ágiles, tropiezan con la proa  
los delfines",

y otras muchas cosas por el estilo, como

"semejante a la tonada

de Silvano, llega a mis oídos un cantar".

Pues bien, de la misma manera que el pastor, cuando vio la nave por primera vez, piensa estar viendo un objeto sin vida e inanimado, pero luego es inducido por más claras señales a comenzar a sospechar la verdadera naturaleza de aquello sobre lo cual en un comienzo se había sentido inseguro, así también les debió ocurrir a los filósofos; si por casualidad la primera mirada dirigida al mundo los dejó perplejos, luego, una vez hubieron visto sus movimientos definidos y regulares, y todos sus fenómenos controlados por un sistema fijo y una uniformidad inmutable, infirieron de ello la presencia no solamente de un habitante de esta morada celestial y divina, sino también la de un rector y gobernante, algo así como el arquitecto de esta obra tan enorme y monumental".(1)

---

(1) Cic., De Nat. deor., 2, 34, 87, 88, 89, 90: Si igitur meliora sunt ea quae natura quam illa quae arte perfecta sunt, nec ars efficit quicquam sine ratione, ne natura quidem rationis expertus est habenda. Qui igitur convenit, signum aut tabulam pictam cum aspexeris, scire adhibitam esse artem, cumque procul cursum nauigii uideris, non dubitare quin id ratione atque arte moueatur, aut cum solarium uel descriptum uel ex aqua contemplare, intellegere declarari hoc arte non casu,

¿Quién no negaría el nombre de ser humano a un hombre que viendo los movimientos regulares del cielo, el orden fijo de las estrellas y la exacta interconexión e interrelación de todas las cosas, fuera capaz de negar que estas cosas poseían algún plan racional, y fuera capaz de mantener que estos fenómenos, en cuyo orden hay una sabiduría que trasciende nuestra sabiduría y capacidad intelectual, tienen lugar por obra del azar? Cuando vemos algo que se mueve gracias a un ingenio o maquinaria, como un planetario o un reloj o muchas otras cosas por el estilo, no dudamos de que son obra de la razón; por consiguiente,

---

mundum autem, qui et has ipsas artes et earum artifices et

cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare? Quodsi in Scythiam aut in Britanniam spheram aliquis tulerit hanc quam nuper familiaris noster effecit Posidonius, cuius singulae conversiones idem efficiunt in sole et in luna et in quinque stellis errantibus quod efficitur in caelo singulis diebus et noctibus, quis in illa barbaria dubitet quin ea sphaera sit perfecta ratione? Hi autem dubitant de mundo ex quo et oriuntur et fiunt omnia, casum ipse sit effectus aut necessitate aliqua an ratione ac mente diuina, et Archimedes arbitratur plus ualuisse in imitandis sphaerae conuersionibus quam naturam in efficiendis, praesertim cum multis partibus sint illa perfecta quam haec simulata sollertius. Utque ille apud Accium pastor qui nauem numquam ante uidisset, ut procul diuinum et nouum uehiculum Argonautarum e monte conspexit, primo admirans et perterritus hoc modo loquitur:

tanta moles labitur  
fremibunda ex alto ingenti sonitu et spiritu:  
prae se undas uoluit, vertices vi suscitatur,  
ruit prolapsa, pelagus respergit reflat;  
ita dum interruptum credas nimbum uoluer,  
dum quod sublime uentis expulsum rapi  
saxum aut procellis, uel globosos turbines  
existere ictos undis concursantibus,  
nisi quas terrestris pontus strages conciet,  
aut forte Triton fuscina euertens specus  
subter radices penitus undanti in freto  
molem ex profundo saxeam ad caelum eruit.

Dubitat primo quae sit ea natura quam cernit ignotam; idem  
que iuuenibus uisis auditoque nautico cantu:

(sicut) inciti atque alacres rostris perfremunt  
delphini-  
item alia multa-

al contemplar el ritmo todo del cielo, moviéndose en rotaciones de sorprendente velocidad, y realizando con exacta regularidad los cambios anuales de las estaciones con la más absoluta seguridad y salubridad para todas las cosas, ¿cómo podemos dudar de que todo esto es realizado no solamente por una razón, sino por una razón que es trascendente y divina? (1)

En las Tuscultas, Cicerón nos dice que las funciones del alma revelan su naturaleza divina de la misma manera que los movimientos del universo revelan la existencia de la divinidad: "Pues cuando vemos el azul del cielo; la rapidez de su conversión, que es mayor que cuanto nosotros nos podemos imaginar; la sucesión de los días y las noches; las cuatro estaciones, tan admirablemente ordenadas para la madurez de los frutos y para la templanza de los cuerpos; el sol, que es guía y moderador de todos estos movimientos; y la luna, con el crecimiento y decre-

---

siluani melo

consimilem ad aures cantum et auditum refert.

Ergo ut hic primo aspectu inanimum quiddam sensuque uacuum se putat cernere, post autem signis certioribus quale sit id de quo dubitauerat incipit suspicari, sic philosophi de buerunt, si forte eos primus aspectus mundi conturbauerat, postea, cum uidissent motus eius finitos et aequabiles omnique ratis ordinibus moderata inmutabilique constantia, intellegere inesse aliquem non solum habitatorem in hac caelesti ac diuina domo sed etiam rectorum et moderatorum et tamquam architectum tanti operis tantique muneris.

(1) Cic., De Nat. deor., 2, 38, 97: Quis enim hunc hominem dixerit qui, cum tan certos caeli motus tam ratos astrorum ordines tanque inter se omnia conexa et apta uiderit, neget in his ullam inesse rationem, eaque casu fieri dicat quae quanto consilio gerantur nullo consilio adsequi possumus? An, cum machinatione quadam moueri aliquid uidemus, ut sphaeram ut horas ut alia permulta, non dubitamus quin illa opera sint rationis, cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moueri uertique uideamus constantissime confidentem uicissitudines anniuersarias cum summa salute et conseruatione rerum omnium, dubitamus quin ea non solum ratione fiant sed etiam excellenti diuinaque ratione?.

cimiento de su luz, como notando y significando la sucesión de los días; y el movimiento arreglado y constante de los cinco planetas del zodíaco, dividido en doce partes, pero teniendo cada cual de los planetas movimientos tan diversos entre sí; y las nocturnas apariencias del cielo, ornado por dondequiera de estrellas; y el globo de la tierra, dominando el mar y fijo en medio del universo, habitable y cultivado en dos zonas, una de las cuales, la que nosotros habitamos, está puesta bajo el eje y dominada por las siete estrellas, de donde el horrible aquilón congela con estruendo sus hielos y sus nieves, y la otra, la región austral, desconocida para nosotros, la que los griegos llaman antiothona; y las demás partes incultas por el exceso de frío o de calor, y vemos que en esta tierra donde habitamos jamás deja en su debido tiempo de brillar el cielo, de florecer los árboles, de vegetar la vid, alegre con el peso de los pámpanos, de encurvarse las ramas de los árboles cargadas de fruto, de derramarse abundantemente las nieves, de florecer todas las cosas, de correr las fuentes, de cubrirse de yerba los prados (como dijo Ennio), y vemos luego la multitud de bestias útiles, unas para el alimento, otras para el cultivo de los campos, otras para tirar del carro, otras para vestir los cuerpos; y, finalmente, consideramos al hombre mismo, contemplador del cielo y de los dioses y venerador de ellos, y tendemos la vista a los campos y a los mares, que obedecen todos a la utilidad del hombre: cuando vemos todas estas y otras innumerables cosas, ¿podemos dudar que preside a ellas algún artífice supremo, hacedor y moderador, ora hayan tenido las cosas principio, como Platón juzgó, ora hayan sido eternas, como opina Aristó-



tales?". (1)

Estos argumentos son ciertamente bastante sólidos y demuestran de una manera irrefutable la existencia de una inteligencia soberana, ordenadora del mundo.

En efecto, "si vemos un palacio, un reloj o una máquina de las múltiples maravillosa que existen, un libro, etcétera, inmediatamente formamos concepto de la relatividad singular concreta de cada uno de esos objetos y concluimos sin temor de error que tales obras han tenido su artífice. Y, elevándonos luego sobre esa consecuencia, o, mejor, robusteciéndola en su base, formulamos el argumento de la contingencia en el ser de las cosas indiferentes para existir o no existir y la necesidad absoluta de un agente que las determine y saque de su indiferencia.

---

(1) Cic., Tusc., I, 28, 68-69-70: Ut cum uidemus speciem primum candoremque caeli, dein conuersionis celeritatem tantam quandam cogitare non possumus, tum uicissitudines dierum ac noctium commutationesque temporum quadrupertitas ad maturitatem frugum et ad temperationem corporum aptas eorumque omnium moderatorem et ducem solem lunamque adcretionem et deminutionem luminis quasi fastorum notantem et significantem dies, tum in eodem orbe in duodecim partes distributo quinque stellas ferri eosdem cursus constantissime seruantis disparibus inter se motibus nocturnamque caeli formam undique sideribus ornata, tum globum terrae eminentem e mari, fixum in medio mundi uniuersi loco, duabus oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera quam nos incolimus,

Sub axe posita ad stellas septem, unde horrifer Aquilonis stridor gelidas molitur niues, altera australis, ignota nobis, quam uocant Gaeci ceteras partis incultas, quod aut frigore rigeant aut urantur calore; hic autem, ubi habitamus, non intermittit suo tempore

Caelum nitescere, arbores frondescere,  
Vites laetiflora pampinis pubescere,  
Rami bacarum ubertate incuruescere,  
Segetes largiri fruges, florere omnia,  
Fontes scatere, herbis prata conuestirier,  
tum multitudinem pecudum partim ad uescendum, partim ad corpora uestienda, hominemque ipsum quasi contemplatorem caeli no deorum cultorem atque hominis utilitati agros omnis et maria parentia—haec igitur et alia innumerabilia cum cer-

De estas dos maneras llega el entendimiento a la existencia de Dios. En la primera forma, porque si la máquina o el reloj, el palacio o el libro, exigen un artífice, por el orden y plan que representan, con mucho mayor motivo el orden, plan y sabiduría que se revelan en la gran fábrica del Universo proclaman la existencia de un Supremo Artífice".(1)

La manera cómo Cicerón hace que el estoico Balbo desarrolle las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, supone a menudo, no a un Dios personal y distinto del mundo, sino un Dios mezclado a la naturaleza y confundiéndose con ella. Tal era en efecto la doctrina de los estoicos, por lo que no hay más remedio que afirmar que éstos profesaban el panteísmo. Esta doctrina, sin embargo, no parece ser la de Cicerón, como vamos a comprobarlo.

En las Tusculanas, señala los argumentos cosmológicos desarrollados en el tratado "De la naturaleza de los dioses"; pero en esta primera obra, en la que habla en su propio nombre, representa a Dios como un ser personal, subsistente en sí, y realmente distinto del mundo. "Dios, que nuestra inteligencia concibe, dice, no puede ser concebido por nosotros sino como un espíritu puro, sin mezcla, segregado de toda materia corruptible, que conoce todo, que mueve todo y está dotado de un movimiento sempiterno".(2)

---

(1) Angel Amér Ruibal, Cuatro manuscritos inéditos, Existencia de Dios, pág. 331. Madrid, 1964.

(2) Cic., Tus., I, 27, 66: Nec uero deus ipse qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et mouens ipsaque praedita motu sempiterno.

En el primer libro de Las Leyes, dice que "el hombre ha sido engendrado por el Dios supremo"; que "el alma le ha sido dada por Dios".(1) Esto nos hace suponer que Cicerón, en contra de los estoicos, admite un Dios distinto de la naturaleza.

Lactancio nos ha conservado un admirable pasaje del tercer libro de La República, en el que Cicerón, explicando la naturaleza de la ley moral, atribuye esta ley a Dios como soberano legislador y rey supremo y único del mundo. Este pasaje de ningún modo puede admitirse se refiera a un Dios impersonal e idéntico con la naturaleza. He aquí el párrafo todo entero: "La recta razón es verdadera ley conforme con la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y le separa del mal con sus amenazas: ora impere, ora prohiba, no se dirige en vano al varón honrado, pero no consigue conmover al malvado. No es posible debilitarla con otras leyes, ni derogar ningún precepto suyo, ni menos aún abrogarla por completo; ni el Senado ni el pueblo pueden libertarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique, no habrá una en Roma, otra en Atenas, una hoy y otra pasado un siglo, sino que una misma ley, eterna e inalterable, rige a la vez todos los pueblos en todos los tiempos; el universo entero está sometido a un solo señor, a un solo rey supremo, al Dios omnipotente que ha concebido, meditado y sancionado esta ley: el que no la obedece huye de sí mismo, desprecia la naturaleza del hombre, y por ello experimentará terribles

---

(1) Cic., De Leg., 1, 7, 22: ...hominem praeclara quaedam conditione generatum esse a supremo deo.  
Id., 1, 8, 24: animum esse ingeneratum a deo.

castigos, aunque escape a los que imponen los hombres".(1)

Dios, en este hermoso pasaje, aparece como el principio supremo del orden moral. Otro argumento de este orden moral puede sacarse para demostrar la existencia de Dios. Un Dios de esta naturaleza es necesariamente distinto del mundo.

---

(1) Cic., De Rep., 3, 22, 33. (Lactantius, Inst. Div., 6, 8, 6-9): Est quidem uera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae uocet ad officium iubendo, uetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut uetat nec improbos iubendo aut uetando mouet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec uero aut per senatum aut per populum solui hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpret eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inuentor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit....

Relaciones de Dios con el mundo.-

¿Dios es el autor del mundo o éste es eterno?

Si se miran desde el punto de vista lógico los argumentos cosmológicos invocados por Cicerón en favor de la existencia de Dios, parece, sin temor a error, que reconocía un Dios, autor del mundo, en el sentido que lo entiende Platón, esto es, un Dios arquitecto y ordenador del universo. El Dios de Platón no ha creado sino que ha formado y ordenado al mundo bajo el modelo de las ideas eternas que él contempla. Así, pues, Platón demuestra la existencia de Dios por la necesidad de un obrero que ha hecho el mundo. El Dios de Platón, habiendo producido el mundo con inteligencia y por inspiración de su bondad, lo conoce, lo ama y vela por él; así tiene en cuenta la conducta moral de los hombres, y recompensa o castiga sus acciones, según sean virtuosas o viciosas, después de la muerte. Es, en una palabra, un Dios Providencia.

En esto Platón discrepa de Aristóteles en cuanto que el Dios de éste no es, como el Dios de aquél, una Providencia.

Si Dios es una Providencia tiene que conocer el mundo; el Dios de Aristóteles no conoce el mundo por lo que no es una Providencia, ya que el Dios Providencia no es otra cosa que una inteligencia poderosa y libre, que conoce al mundo, vela por él y lo gobierna. Hay que observar que el Dios de Aristóteles no viendo las cosas

en ellas mismas, tampoco puede verlas en sí, en su inteligencia y en su poder, ya que para poderlas ver en su inteligencia sería preciso que las hubiera producido y conocido, cosa que no sucede, ya que no es el autor de las mismas.

Aristóteles niega la creación del mundo, por lo que las ideas de los seres no están en la inteligencia de su Dios.

Esto se concibe perfectamente cuando no se admite a un Dios creador, que conoce desde la eternidad a todos los seres que quiere su realización en el tiempo o desde la eternidad (1), y por lo tanto lleva en su inteligencia las esencias o los tipos de los mismos.

Santo Tomás de Aquino, partiendo de Dios creador, ha podido decir con certeza que Dios "ve las cosas distintas de Él, no en las cosas sino en su propia naturaleza, de modo que en su esencia encierra los ejemplares de las cosas hechas por Él". (2)

Sobre esta cuestión Cicerón parece no tener una opinión fija. En el primer libro de las Tuscultas se limita a exponer las opiniones opuestas de Platón y Aristóteles sin inclinarse ni por una ni por otra.

Se preocupa poco por esta tan gran cues-

---

(1) Santo Tomás de Aquino se inclina por la posibilidad del mundo eterno y al efecto declara que "mundum coepisse sola fide tenetur, neque demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit". Citado por A. Amor Ruibal, Los problemas fundamentales, T.6 pp. 612-613.

(2) Santo Tomás, Summa Theol., p:1.q.14, art.5: alia a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

ción del origen de las cosas, explicable por otra parte, ya que, no nos cansaremos de repetir, se trata de una cuestión insoluble para la filosofía pagana sin la idea de una creación sustancial, además de que el carácter de espíritu de Cicerón no le llevaba a sondear los problemas más arduos de la metafísica.

La Providencia divina.-

Cicerón reconoce una cierta Providencia divina que mueve y gobierna el mundo y le atribuye una atención particular sobre la conducta y acciones de los hombres, dejando sin embargo la dirección de los seres inferiores al curso de las leyes generales. Estas conclusiones le parecían dimanaban necesariamente de la naturaleza y atributos de la divinidad, que no podía abandonar ni despreciar lo que ella había producido. (1)

¿Cómo se ejerce esta Providencia y hasta dónde se extiende su acción?

No es fácil conocer el pensamiento de Cicerón sobre este punto, pues, aunque se ve su inclinación por el estoicismo, no compromete realmente su opinión personal sobre esta cuestión. En el tratado de La naturaleza de los dioses, presta al estoico Balbo unas palabras, que creemos expresan su propio pensamiento: "Tú mismo nos decías ayer, refiriéndose a Veleyo, que los estoicos presentan la "Prónoia" o providencia a manera de una vieja hechicera vaticinadora; esto se debe a vuestra errónea noción de imaginar la providencia como una especie de divinidad particular que rige y gobierna el universo. Pero, de hecho, "providencia" es una expresión elíptica.

Cuando se dice "el Estado ateniense está

---

(1) Cic., De Fin., 4, 5, 12: De maxima autem re eodem modo, divina mente atque natura mundum uniuersum et eius maximas partis administrari.  
Id., De Nat. deor., 1, 2, 3; 44, 122; Acad., 1, 7, 29; 2, 27, 87.



gobernado por el Consejo", se omiten las palabras "del Areópago"; de la misma manera cuando hablamos del mundo gobernado por la providencia, tienes que entender las palabras "de los dioses", y debes entender que la afirmación plena y completa sería "el mundo está gobernado por la providencia de los dioses".(1)

"Declaro, pues, que el mundo y todas sus partes fueron ordenados al comienzo y han sido gobernados durante todo el tiempo por la providencia divina".(2)

Para llegar a esta conclusión, los estoicos y, en este caso, Cicerón, parten de la base de que, existiendo los dioses, como en realidad existen, se les debe conceder una actividad sobresaliente, por lo que, no siendo, en el orden de las actividades, ninguna tan sobresaliente como el gobierno del mundo, se tiene que llegar a la conclusión de que el mundo es gobernado por la sabiduría de los dioses.(3)

Si esto no fuera así, continúa, tiene necesariamente que existir algo más poderoso que la divinidad, bien sea una naturaleza inanimada, bien una necesidad

---

(1) Cic., De Natura deor., 2, 29, 73-74: Valut a te ipso hesterno die dictum est animum fatidicam prononiam a Stoicis induci, id est providentiam; quod eo errore dixisti quia existimas ab iis providentiam fingi quasi quandam deam singularem quae mundum omnem gubernet et rogat. Sed id praecise dicitur: ut, si quis dicat Atheniensium rem publicam consilio regi, d esit illud "Areopagi", sic cum dicimus providentia mundum administrari deesse arbitrato "deorum" plene autem et perfecte sic dici existimato, providentia deorum mundum administrari.

(2) Cic., De Nat. deor., 2, 30, 75: Dico igitur providentia deorum mundum et omnes mundi partes..et omni tempore administrari.

(3) Id., 2, 30, 76: qui deos esse concedant iis fatendum est eos aliquid agere idque praecclarum; nihil est autem praecclarus mundi gubernatione; deorum igitur consilio administratur.

que se apresura con poderosa fuerza a crear los objetos sumamente bellos que vemos. No pudiéndose admitir nada más poderoso que la divinidad, se sigue que el mundo es gobernado por ella. Y si concedemos que los dioses son inteligentes, admitimos también la providencia divina. (1)

Dando por supuesta la existencia de los dioses y que éstos, además de ser seres vivos y animados, están dotados de razón se sigue de aquí que la sabiduría e inteligencia, que poseen los hombres, las han sacado de los dioses. Asimismo, puesto que los hombres poseen la sabiduría, la razón y la prudencia, necesariamente los dioses deben no solamente poseerlas sino ejercitarlas en sumo grado, de donde se infiere que el universo es gobernado por la sabiduría y providencia de los dioses. (2)

Es para sorprenderse, dice, que haya quien pueda estar convencido de que, por la colisión fortuita de ciertas partículas se pueda producir un mundo tan elaborado y bello. Ciertamente se dedican con tanta temeridad a decir tonterías acerca del mundo que llego a tener la impresión de que ellos no han levantado nunca su mirada hacia este cielo tan sorprendentemente bello. (3)

(1) Cic., De Nat. deor., 2, 30, 77: Etenim si concedimus intelligentes esse deos, concedimus etiam providentes et rerum quidem maxumarum.

(2) Id. 2; 31, 79-80: Cumque sint in nobis consilium ratio prudentia, necesse est deos haec ipsa habere maiora, nec habere solum sed etiam iis uti in maxumis et optumis rebus; nihil autem nec maius nec melius mundo; necesse est ergo eum deorum consilio et providentia administrari.

(3) Id.; 2, 37, 94: Quodsi mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum cur templum cur domum cur urbem non potest, quae sunt minus operosa et multo quidem facilliora? Certe ita temere de mundo effutiunt ut mihi quidem nunquam hunc admirabilem caeli ornatum suspexisse uideantur.

¿"Quién no negaría el nombre de ser humano a un hombre que viendo las maravillas del cielo, fuera capaz de negar que estas cosas no poseían algún plan racional sino que procedían del azar"?(1)

Y si pasamos de las cosas celestes a las terrestres ¿qué hay que no manifieste el plan racional de un ser inteligente?(2)

La divina providencia a fin de asegurar la sempiterna duración del orden del mundo ha tomado las más cuidadosas medidas para asegurar la perpetuación de las familias de animales, de árboles y de todas las especies vegetales.(3)

En el libro tercero de esta misma obra, el académico Cotta muestra en estos términos la opinión comúnmente recibida sobre las cosas a las que se extiende la acción de la Providencia: "Todos los hombres están en esta persuasión: que sus bienes externos, sus viñas, campos de trigo, olivares, con sus abundantes cosechas y frutos, en una palabra, toda la comodidad y prosperidad de su vida, les viene de los dioses; pero la virtud nunca la atribuye nadie a una generosidad que les viene de los dioses.

Y, sin duda, con toda razón; porque

---

(1) Cic., De Nat. deor., 2, 38, 97: Quis enim hunc hominem dixerit qui, cum tan certos caeli motus tam ratos astrorum ordinis, neget in his ullam inesse rationem, eaque casu fieri dicat quae quanto consilio gerantur nullo consilio adsequi possumus?

(2) Id., 2, 47, 120: Age ut a caelestibus rebus ad terrestres veniamus, quid est in his in quo non naturae ratio intelligentis appareat?

(3) Id., 2, 51, 127: Ut uero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum quae a terra stirpibus continerentur.

nuestra virtud es un fundamento justo para la alabanza de los demás y una razón recta para nuestra propia vanagloria, y esto no sería así si el don de la virtud nos llegara a nosotros de un dios y no de nosotros mismos ".(1)

"El sentimiento general es que deben rogar a la divinidad que les dé la fortuna, pero que la sabiduría la deben obtener por sí mismos".(2)

Este era el sentimiento general de los pueblos paganos y del que sin duda participaba también Cicerón.

Las prácticas religiosas, entre los griegos y los romanos, se muestran generalmente desprovistas de todo carácter moral; la plegaria no tiene otro objeto que obtener de los dioses bienes materiales y apartar los males del mismo orden: el orden moral es extraño. Se había perdido la verdadera noción de Dios y del hombre y de las relaciones que los unían y la filosofía no llega a restablecerlos. No se comprendía que el hombre, ser finito y esencialmente dependiente, tuviera necesidad del concurso y de la asistencia del ser infinito en el orden moral como en el orden físico, en la práctica de la virtud como en lo que se refiere a la vida material.

En la teología de Cicerón queda un punto por esclarecer, la unidad de Dios.

---

(1) Cic., De Nat. deor., 3, 36, 87: Nimirum recte; propter uirtutem enim iure laudamur et in uirtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum a deo non a nobis haberemus.  
 (2) Id. 3, 36, 88: Iudicium omnium mortalium est, fortunam a deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam.

Unidad de Dios.-

¿Cicerón reconocía un Dios único, dueño soberano de todas las cosas?

Por los textos que hemos visto, al tratar de la existencia de Dios, resulta que admite un Dios supremo, ordenador del mundo y principio de la ley moral.

Aunque es cierto que Cicerón no se propuso concretamente hacer un estudio sobre la unidad de Dios, sin embargo no es difícil seguir la trayectoria teológica por la que llegó a la creencia de la unidad de Dios.

Es un hecho incuestionable que el hombre puede llegar al conocimiento de Dios sin necesidad de la revelación.

Esta idea no solamente es de filósofos no católicos sino que es doctrina mantenida por la Iglesia.

Este conocimiento de Dios surge de la contemplación de la naturaleza.

He aquí las conclusiones a que llegan unos hombres de ciencia, ninguno de los cuales era católico: Francis Bacon:

"Antes creería todas las fábulas de la Leyenda, el Talmud y el Corán, que admitir que el universo existe sin una inteligencia....Porque cuando la mente del hombre contempla las segundas causas esparcidas, algunas veces se queda en ellas y no sigue adelante, pero

cuando observa la cadena de ellas enlazadas y unidas entre sí, no tiene más remedio que volar hacia la Providencia y Dios".

Y Sir Isaac Newton:

"Toda la diversidad de las cosas naturales no pueden haber surgido de la nada, sino de las ideas y de la voluntad de un Ser necesariamente existente, que es siempre y en todas partes Dios supremo, infinito, omnipotente, omnisciente y absolutamente perfecto".(1)

Así también David Hume: "Toda la organización de la naturaleza nos revela a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, de una seria reflexión, dudar un momento de los principios primarios del monoteísmo y la religión auténticos". "Todas las cosas del universo son, evidentemente de un solo tenor. Todas ellas se ajustan entre sí. Un designio único prevalece a través de todo y esta uniformidad lleva a la mente a admitir un autor único, pues la idea de varios autores diferentes, sin distinción alguna de atributos o funciones, sólo sirve para dejar perpleja a nuestra imaginación sin dar satisfacción alguna a nuestro entendimiento". (2)

¿Podemos expresar en términos más claros y concretos que los empleados lo que la naturaleza puede hacer por nosotros para acercarnos a Dios?

El Concilio Vaticano ha definido solemne-

---

(1) Citados por Stephen J. Brown en "Realidad de Dios", Barcelona 1968, Editorial Planeta. pp.62-63.

(2) Id. por J. Guillén en Dios y los dioses en Cicerón, Helmántica XXV,1,974, pp.511-565.

mente, como verdad de fe, que el hombre puede, con las solas luces de la razón natural demostrar la existencia de Dios, mediante las criaturas.(1)

San Pablo trata del mismo tema en la Epístola a los romanos conversos y dice: "Porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son conocidos mediante las criaturas".(2)

Muchos años antes de la venida de Cristo, el autor del Libro de la Sabiduría, escribió:

"Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios: y por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos, y por la consideración de las obras, no conocieron al artífice" y continúa "sino que al fuego, al viento, al aire ligero o al círculo de los astros o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del Universo" (13,1,2). (3)

La razón, pensando sobre las obras creadas por Dios, puede llevarnos al conocimiento del creador. (4)

Si, pues, de la contemplación de la naturaleza se llega al conocimiento de la divinidad, nadie como

---

(1) Denzinger-Rahner, ed. 30, Barcelona 1950, n. 1805.

(2) San Pablo, Epíst. a los romanos, 1,20.

(3) Heráclito defendía que el fuego era el principio de todas las cosas; para Anaximenes, el aire; para Tales, el agua. En muchas religiones antiguas, el sol, la luna y las estrellas eran objeto de adoración.

(4) Denzinger-Rahner, n. 1622: *Ratio tamen potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitam perfectionem eius.*

Cicerón, en aquella época, se encontraba en mejores condiciones para llegar a este conocimiento.

Decimos que nadie como él estaba en mejores condiciones para pasar de la contemplación de la naturaleza a Dios, ya que en su caso se encontraban, como en simbiosis, una educación religiosa dentro de una familia rural, una inteligencia precoz, un amor por la naturaleza desmedido y, sobre todo, un alma grande de niño.

Estas cualidades encauzadas por la educación rural recibida en su tierna edad llevan a Cicerón "a la creencia del Numen, que todo lo preside y dispone", y que, a decir de San Cipriano, confirmado también por Lagtancio (Diu. Inst., 2,1), "cuando los romanos invocan al Numen, llaman así al Dios único y singular".(1)

Aunque no podemos negar que Cicerón, al hablar de la divinidad, emplea de ordinario indiferentemente estas expresiones "Dios" y los "Dioses" sin jamás decir en qué Dios se distingue de los Dioses, sin embargo tenemos bastantes argumentos que nos inclinan a afirmar que Cicerón, sin duda, admitía la unidad de Dios.

Hay que reconocer con W.F.Otto (2) que resultaba difícil en la religión grecorromana llegar a un monoteísmo absoluto, siendo la causa el hecho de que la filosofía no estaba al alcance de la gran masa, explicación del por qué los cristianos y los hebreos consideraban una

---

(1) Cf. J. Guillén, Dios y los Dioses en Cicerón, *Helmántica* XXV 1974, pág. 511.

(2) Id. J. Guillén, o.c., pág. 518.



grave ofensa al Uno si se atribuían honores divinos a varios, mientras que el dios griego está muy lejos de poner su propia personalidad como exclusiva dentro de la divinidad, no admitiendo otros dioses junto a sí.

Aceptamos con W. F. Otto lo difícil, por no decir imposible, que resultaba para un romano de la época de Cicerón llegar a un monoteísmo absoluto, pero esto, si se trata de un romano que no sea nuestro filósofo.

A los dioses, más que distintos por sus diferentes funciones, los consideraba, creemos, como manifestaciones diversas de una sola divinidad universal.

Cicerón pudo muy bien llegar a la unidad de Dios por sus estudios filosóficos.

Conocía perfectamente la doctrina de Tales de Mileto, para quien el agua no depende de nadie y es el principio y fundamento de todo lo viviente.

Igualmente podemos decir con respecto a Pitágoras que definía a Dios: *animus per universas mundi partes, commeans atque diffusus, ex quo omnia, quae nascuntur animalia, vitam capiunt*; (1) de Anaxágoras para quien la causa exclusiva del movimiento es la Mente (2); de Anaxímenes que decía que la naturaleza sustante es una e infinita y la llama aire (3); de Jenófanes que, despreciando los dioses de Homero y Hesíodo por haberles atribuido cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres,

(1) Salustianus, De Guber. Dei, lib. 1, 1=ML 53, 29; Cic., Nat. D. 1, 27.

(2) Teofr., Fis. fr. 4, ap. Simplicio. Fis. 27, 17 (DK 59 A 41): *τὴν*

*δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιαν μὴ τὸν νοῦν...*

(3) Teofr., ap. Simplicio. Fis., 24, 26: *μὴ τὸν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρον ... αἴρα λέγων αὐτήν.*

el robo, el adulterio y el engaño mutuo (1), dice: "Existe un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento". (2)

"Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es adecuado el cambiar de un sitio a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo pensamiento de su mente". (3)

"Todo él ve, todo él piensa y todo él oye". (4)

Cicerón conocía que Zenón y la mayor parte de los estoicos piensan que Dios es el alma universal que rige todas las cosas. (5)

Dios, dicen los estoicos, es un ser vivo, inmortal, dotado de razón y perfecto, o inteligente y dicho so, exento de todo mal, que vela con su providencia sobre el mundo y todo lo que el mundo encierra; no tiene la forma humana; es el artesano del universo y como el padre de todos los seres. (6)

(1) Fr. 11, Sexto, *adu. math.*, 9, 193: πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὀμη-  
ρος θ' ἡσέδοσ' τε ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀγείδεα καὶ φόβος ἐσ-  
τίν, κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

(2) Fr. 23, Clemente, *Strom.*, v. 109, 1: εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσι  
καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐ-  
δὲ νόημα.

(3) Fr. 26-25, Simplicio, *Fis.* 23, 11-23, 20: αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μέ-  
νει κινούμενος, οὐδὲν, οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιτρέπει ἄλλο -  
τε ἄλλῃ, ἀλλ' ἀπάνευθε νόνοιο νόον φρενὶ πάντα κραδαίνει.

(4) Fr. 24, Sexto, *adu. math.* 9, 144: οὐλος ὄρᾳ, οὐλος δὲ νοεῖ,  
οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

(5) Cic. *De Nat. deor.*, 2, 41, 126: Zenoni et reliquis fere  
Stoicis aether uidetur summus deus, mente praeditus qua om-  
nia regantur. Id. Cic. *De Nat. deor.*, 1, 14, 36.

(6) *Diog.*, 7, 147: θεὸν δ' εἶναι ἕβον ἀθάνατον, λογικόν, τέ-  
λειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, καλοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προ-  
νοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ · μὴ εἶναι μέντοι ἄν-  
θρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὥσπερ  
πατέρα πάντων...

Añaden que Dios recibe distintas denominaciones según la diversidad de sus operaciones.(1)

Esta es la razón por la que explican los nombres de las principales divinidades reconocidas por la religión popular de los griegos. (2)

Platón que cree en la unidad de Dios, no lo llama éter, ni razón, ni naturaleza, sino Dios. (3)

San Agustín, refiriéndose a Varrón, que es de parecer que sólo comprenderán qué es Dios quienes creyeron que es el alma gobernadora del mundo, con movimiento y razón, agrega que aun cuando no estaba en posesión de la verdad, porque el Dios verdadero no es el alma, sino el Creador y Hacedor del alma, con todo, si pudiera desligarse los prejuicios de la costumbre, confesara y aconsejara el culto de un Dios único que gobierna el mundo con movimiento y razón. Sólo queda pendiente entre él y nosotros la cuestión de que él decía que Dios es un alma, y no más bien Creador del alma".(4)

En Cicerón, a través de sus escritos, vemos cómo la idea de la unidad de Dios es la que predomina, como se desprende por las innumerables veces que emplea la palabra Dios, Dios supremo, u otras expresiones semejantes.

Es muy significativo que, cuando Cicerón trata del gobierno del mundo, del orden en que se mue-

---

(1) Diógenes Laercio, *ibid.* nota página anterior.  
 (2) Cic., *De Nat. deor.*, 2,23,60-61;2,28;70-71-72.  
 (3) *Mimic. Féi.*,19; Cf. Platón *Las Leyes*, lib. 6.  
 (4) San Agustín, *Ciu. Dei*, 4,31,2.

ve, del principio de todo movimiento, de la creación del hombre, de la eternidad, del autor de la vida, de la ley eterna, etc., jamás emplea la palabra "dii" sino "Deus".

Así, cuando habla del gobierno del mundo dice: *Nihil est autem praestantius Deo; ab eo igitur mundum necesse est regi. Nulli igitur est naturae obediens aut subiectus Deus, omnem ergo regit ipse naturam.*(1)

Si se refiere al orden en que se mueve el mundo, manifiesta que no puede explicarse sin la obra de Dios, sin mentar para nada los dioses: *quod in hoc mundo fieri sine Deo non potest.*(2)

Sobre la creación del hombre:

*Animal hoc.....quem uocamus hominem praeclara quadam conditione generatum esse a supremo Deo.* (3)

Al tratar de la ley no dice que ésta es la mente de los dioses sino de Dios que ordena o prohíbe hacer algo:

*Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis Dei.*(4)

Si, pues, Cicerón solamente admite la unidad de Dios, ¿cómo se explica que en sus discursos em-

---

(1) Cic.; *De Nat. deor.*, 2, 30, 77.

(2) Cic.; *Tusc.*, 1, 25, 63.

(3) Cic.; *De Leg.*, 1, 7, 22.

(4) Cic.; *De Leg.*, 2, 4, 8.

plee también las palabras dii inmortales? ¿Qué es lo que quiere significar con esta expresión?

En el Timeo nos encontramos con estas palabras de Platón, traducidas por M.Tulio: Sic Deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreavit (1), hablando del mundo. Y luego atribuye el nombre de dioses a los planetas y constelaciones, y termina: Sed haec satis sint dicta nobis, quaneque de decorum qui cernuntur quique sunt orti natura praefati sumus habeant hunc terminum.(2)

Es cosa evidente que siendo éstos creados y materiales, no pueden llamarse propiamente dioses, sino que esta expresión "¡por los dioses inmortales!", es equivalente de la que nosotros empleamos, "¡por los santos!" o en la Sagrada Escritura (3): nonne scriptum est in lege uestra: quia ego dixi dii estis?

Se nos podría objetar que entre los dioses de Cicerón y nuestros santos hay una diferencia esencial por lo que no se puede aceptar esta equivalencia, como se ve por lo que San Agustín escribe contra la idea que tenían los cristianos de adorar a los santos.

Se expresa de esta manera: "Y, sin embargo, no constituimos a nuestros mártires ni templos, ni sacerdotes, ni solemnidades, ni sacrificios, porque no ellos, sino su Dios, es el Dios nuestro. Honramos, es verdad, sus memorias como de hombres santos de Dios que lucha-

---

(1) Cic.; Timeo; 21.

(2) Cic.; Timeo, 37.

(3) Jn., 10,34; Ps., 81,6.

ron por la verdad hasta la muerte, para que brillara la religión verdadera, convencidas las falsas y fingidas, cosa que, si algunos la sentían antes, la reprimían con temor. ¿Quién de los fieles ha oído alguna vez al sacerdote que está en el altar, construido sobre el cuerpo santo de un mártir para honra y culto de Dios, decir en sus oraciones: Te ofrezco sacrificio, Pedro, Pablo o Cipriano? Sólo a Dios se ofrecen sacrificios en sus capillas, a Dios, que los hizo hombres y mártires y los asoció al honor celestial de sus santos ángeles. Esto con el fin de dar gracias al Dios verdadero por sus victorias en aquella festividad y exhortarnos a la imitación de sus coronas de sus palmas, invocando el auxilio de Aquél por la renovación de las memorias de éstos. Cualesquiera sean los honores rendidos por los piadosos en los lugares de los mártires, son ornatos de las memorias, no solemnidades o sacrificios a los muertos como a dioses. Cuantos llevan allá sus comidas, costumbres que los mejores cristianos no practican, y en muchas regiones no hay tal costumbre; cuantos lo hacen, en colocándolas allí, oran y luego se retiran, o para comerlas o para repartirlas entre los pobres. Y quieren que se las bendigan por los méritos de los mártires en nombre del Señor de los mártires. Que éstos no son sacrificios a los mártires, concélo el que conoce el único sacrificio de los cristianos, que allí se ofrece también. Así, pues, nosotros no rendimos culto a nuestros mártires, ni con los honores divinos ni con los crímenes humanos, como lo rinden ellos a sus dioses. Ni les ofrecemos sacrificios, ni sus oprobios los convertimos en cosas sagradas suyas...Y no presumen en manera alguna comparar a éstos, aunque los tengan por dioses, con nuestros

santos mártires, a los que no tenemos por tales. Por eso no constituimos sacerdotes ni ofrecemos sacrificios a nuestros santos mártires, porque es incongruente, indebido e ilícito y solamente se debe al Dios uno. El fin de esto es no holgarnos ni en sus crímenes, ni en sus torpísimos juegos donde éstos o celebran las ruindades de sus dioses, si las cometieron cuando eran hombres, o los fingidos delitos de los nocivos demonios, si no fueron hombres".(1)

No existe lugar a dudas de que Cicerón admite una diferencia esencial entre Dios y los dioses, sin embargo es cierto que, no teniendo la idea de creación sustancial, no tiene inconveniente en admitir una multitud de seres eternos y verdaderamente divinos, que llevan con justo título el nombre de dioses, aunque también lo es que no acepta a todos los dioses de la teología romana, no dudando jamás de que existe un Dios supremo, personal, subsistente en sí, ordenador y moderador del universo.

Tenemos que Cicerón, cuando se refiere a un solo Dios, no sólo no duda de su existencia sino que nos dice expresamente: Yo creo que sólo es Dios "aquél sublime ardiente que llaman todos Jove".(2)

Queda suficientemente claro que Cicerón hace una distinción entre lo que él considera como el verdadero Dios y aquellos seres que, incluso imaginados como dioses, no lo son, ya que, siendo hombres, han nacido y han muerto y, por lo mismo, no lo son.

---

(1) San Agustín, Ciu. Dei: 8,27.

(2) Cic., De Nat. deor., 3,16,40: sit sane deus ... hoc credo illud esse

sublime candens, quem invocant omnes Iovem.  
Cf. id. 2,25,65; 2,9,24.

Iguilmente puede decirse, añade en otro lugar, (1) de los que llamamos grandes dioses, que Ennio recoge en dos hexámetros:

Iuno, Vesta, Minerua, Ceres, Diana, Venus, Mars,  
Mercurius, Iouis, Neptunus, Vulcanus, Apollo.(2)

Si, pues, Cicerón no estuviera plenamente convencido de que existía una diferencia esencial entre Dios y los dioses ¿cómo se explica que quisiera divinizar a su hija Tulia?

La razón es sencilla: Cicerón sabe que no puede compararla con el que él llama Dios supremo y ordenador del mundo, pero sí con los otros seres glorificados, muy pocos de los cuales igualaban a su hija en virtudes y encantos, por lo que pensó hacer con ella lo que otros habían hecho con sus héroes.(3)

No piensa de la misma manera con respecto a la divinización de César por Marco Antonio, que se constituye en su flamen,(4) le erige un busto en el foro y le dedica una columna con la inscripción PARENTI OPTIME MERITO.

Felicita a su ex yerno Dolabela, porque viendo éste aquella profanación mandó derrocarla y purificar el foro de aquella impureza sacrílega.(5)

---

(1) Cic., Tus. I, 13, 29: Si uero scrutari uetera et ex iis ea, quae scriptores Graeciae prodiderunt eruere coner, ipsi illi maiorum gentium di qui habentur, hinc a nobis profecti in caelum reperientur.

(2) Ennio, Ann., I, 37.

(3) Lact: Div. Inst., I, 5.

(4) Cic., Phil., II, 110-111.

(5) Id., Fam., IX, 14, 3; Cf. Att., XIV, 15, 1.



Sin embargo Cicerón habla de las divinidades, por lo que Lactancio (1) lo censura, ya que, habiendo llegado al conocimiento de la verdad, no la enseñaba a los hombres para apartarlos del error.

No hay que olvidar que además de ser un hombre de su tiempo es ante todo un político por lo que no podía prescindir de la íntima compenetración de la religión con toda la vida de la República, ya que constituía una de las bases de subsistencia de la misma.

En el tratado *De legibus*, Cicerón establece la religión como base de todas las instituciones civiles; que los hombres están vinculados con Dios por la inteligencia (*ratio*) (2); por la *agnatio*, el género o la *ostirpe*, (3) por lo que éstos deben de poner el fundamento de su vida en Dios, encontrar en las operaciones de su sabiduría el medio de perfeccionarse, puesto que la perfección de los hombres consiste efectivamente en la imitación de Dios.

En este sentido está en el mismo orden del pensamiento de Varrón, del que San Agustín dice: "no vacila en afirmar que, si constituyera una nueva ciudad, consagraría sus dioses y sus nombres con más tino, según la fórmula de su naturaleza. Pero, porque estaba en vigencia esto en el antiguo pueblo, dice que debe conservar la historia de los nombres y sobrenombres recibida de los antepasados, tal como se la han transmitido, y que éste es el fin

---

(1) Lactancio, 2,3.

(2) Cic., *De leg.*, 1,21-23; 2,15-18.

(3) Id. id., 1,24.

que persigue al escribir e investigar que el vulgo quiera más rendirles culto que desdeñarlos. Con estas palabras da a entender suficientemente este agudísimo ingenio que no manifiesta todo lo que sólo despreciaba, sino que también lo que, según la opinión del vulgo, sería despreciable si no lo callara.....Fuera así de no evidenciar lo contrario otro lugar donde él mismo dice, hablando de las religiones, que hay muchas cosas verdaderas que no sólo es útil que el pueblo no los sepa, sino que también, aunque fueran falsas, conviene que las estime de otro modo. Esta es la razón, añade, que movió a los griegos a ocultar tras el silencio y las paredes sus consagraciones y sus misterios".(1)

Son muchísimas las veces que Cicerón se dirige a los dioses invocándolos con suma piedad, como por ejemplo, Phil., 2, 20; 2, 19; 8, 23; 7, 25; Pro Mil., 40; 59; 75; 76; 87; Ros. Com., 4; 23; 50; Pro Flacc., 6; 75; 97; Leg. Agr., 1, 26; Verr., 5, 97; 123, 4, 7; Rab. Perd., 20; Ses., 17; 19; 93; etc. etc.

Reconoce una intervención de los dioses en los sucesos patrios como en el caso de la elección de Murena como cónsul.(2)

El consentimiento de todos los romanos ante alguna decisión para la patria, Cicerón la atribuye a una intervención de los dioses.(3)

El sintió sobre sí la acción protectora de los dioses en la empresa de salvar a la patria del

---

(1) San Agustín, Ciu. Dei, 4, 31, 1.

(2) Cic., Pro Murena, 1-2. Cf. A. Von Fragstein, Pro Murena, 1-2, Gymnasium, 67, 1960, 191-193.

(3) Cic., Phil., 4, 10.

incendio y ruina a los que la quería llevar Catilina e invita a sus conciudadanos a que den las gracias a los dioses por este beneficio que les habían concedido. (1)

Cicerón subordina a veces los sucesos a la voluntad de los dioses con estas expresiones: si diis placet, (2) diis iuvantibus, etc. (3); no obstante esto, creemos que Cicerón piensa en la unidad de Dios, como puede deducirse por lo que nos dice en sus libros de filosofía.

No debe sorprender que, siendo tan respetuoso con sus semejantes, al hablar en público se expresara, para no ofender a nadie, de esta manera en encomio de los dioses, pudiéndosele aplicar en este punto religioso lo que se lee en su Orador, 160: Yo mismo, sabiendo que los antiguos apenas usaban de la aspiración, sino en las vocales, decía siempre pulcros, Cetegos, Triunpos, Cartaginens, y sólo más tarde, y por no ofender los oídos, consentí en hablar como el pueblo, reservándome yo la ciencia del bien hablar".

Estas palabras bastarían para poner broche final a la cuestión y demostrar, de una vez para siempre, su creencia en la unidad de Dios, pero no es así, ya que se nos puede objetar que este texto, desligado completamente de la cuestión religiosa, por referirse sólo a pronunciación, lo hemos pasado a un plano distinto, lo que no puede hacerse y, si se hace, nada prueba, al menos que existan razones que nos lo permitan.

Los que objetan de esta manera sólo pueden apoyarse en el hecho, que aceptamos, de que nada se

encuentra en sus escritos que lo confirmen, ya que no se propuso a sí mismo esta grave cuestión, pero de ningún modo admitimos no existan lugares en sus obras que nos permitan a hacer tal afirmación.

Con todo pensamos que, aunque Cicerón no llegó a calar completamente en el verdadero monoteísmo, pues no se lo propuso, en este punto está por encima de las doctrinas de Platón y de Aristóteles.

Veamos si este noble y grande espíritu es más firme sobre la Moral que sobre la Teología.

~~~~~

D) E T I C A.-

Es cierto que, de todas las cuestiones de las que trata Cicerón en su filosofía, es la moral la que tiene su preferencia.

Muchas han sido las razones que se han dado para justificar esta preferencia de Cicerón, como son las del temperamento latino más dado a la práctica que a la especulación; la de que es un hombre más de acción que de reflexión y de una reflexión más aplicada a la acción que a los razonamientos abstractos. El padre Milton Valente, aduce, como prueba de esto, sus obras. "Si Cicerón es, dice, cuidadoso de definiciones justas, si es capaz de criticar con agudeza los autores que lee, capaz también de escribir muchas páginas, después de una hermosa discusión dialéctica, señales que caracterizan innegablemente un pensamiento filosófico, se guarda sin embargo en meterse en largas discusiones de ideas y vuelve enseguida sobre un terreno más concreto, en el que se encuentra más a su gusto. Salpicaba sus declaraciones de principios, observaciones de buen sentido, sacadas de lo más común, pues es un observador notable, extraordinariamente curioso de todo. Se complace mucho en aportar ejemplos sobre ejemplos, sacados de la vida romana de la época, de los juegos, del gobierno, de sus lecturas griegas, y, más habitualmente aún, y con alguna complacencia, de la historia de su país..... cuando no es de la suya propia".(1)

(1) P. Milton Valente, "L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron", París 1956, pág. 78.

Todo esto es verdad, pero sobre todo hay que decir de él que sabía comprender a los hombres; que despreciaba tanto las abstracciones sonoras como desdaban la realidad los espíritus quiméricos; había recibido de la naturaleza el afortunado equilibrio de razón y prudencia, el raro temperamento de espíritu que no excluye la nobleza, en fin, todas esas preciosas realidades que valen más que la sublimidad de un genio divorciado con el mundo, y que son las únicas que forman al moralista y al político. (1)

Toda la moral ciceroniana es un reflejo de su espíritu social y de su espíritu político. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿es la filosofía la que ha formado al político? ¿Es la vida la que ha formado al moralista? Para el padre Milton Valente es imposible discernirlo; creemos, sin embargo, que a Cicerón le ayudó a ser buen político la filosofía y que ésta le enseñó los cauces que el hombre ha de seguir para conseguir su meta, en el terreno de la moral.

Cicerón, emulado por su compatriota Mario, quiere seguir su trayectoria, pero no la de la milicia para la que confiesa no tiene especiales aptitudes, sino la de conductor del pueblo, ya que prefiere la toga a las armas. Cedant arma togae, nos dice, y no solamente conductor del pueblo sino hombre de estado, que equivale, románicamente hablando, a orador. (2)

Cicerón al mismo tiempo que confiesa

(1) Laurand, Manual de los estudios griegos y latinos, traducción española por Domingo Vaca, fascículo V, pág. 97; Madrid 1920; Bayet J., Literatura latina, Edic. Ariel, Barcelona 1970; 2ª edic., pág. 149.
 (2) A Rostagni, Storia della letteratura latina, Tomo I, pág. 557, Torino 1964.

que no tiene aptitudes para las armas, nos indica que el orador tiene que abarcar todos los conocimientos humanos, pues, "¿es posible, os pregunto, hablar en pro o en contra de un general sin tener alguna práctica de la guerra o incluso, con frecuencia, sin una documentación de tierra y mar? ¿Podemos impulsar al pueblo a votar o a rechazar una ley, o tratar en el Senado cualquier tipo de cuestión acerca del gobierno sin un estudio profundo, teórico y práctico, de los problemas políticos? ¿Podemos llegar a inflamar o apagar incluso los sentimientos y las pasiones de los oyentes (y esto es el triunfo supremo del orador) sin haber explorado con el mayor esmero todos los sistemas filosóficos que analizan los instintos y las costumbres del hombre?"(1)

Para Cicerón la filosofía, desde joven, era su pasión dominante, hasta el punto de que "rogaba a sus amigos, dice Plutarco en su vida, no le dieran el título de orador sino el de filósofo".

Cicerón asiste a las clases de muchos maestros de filosofía. Joven aún, escucha en Roma al académico Filón y al estoico Diodoto. Más tarde, el quebrantamiento de su salud le obliga a dejar el Foro, marchando a Atenas en donde vive en íntimas relaciones con Antíoco, que había abandonado la Academia por el Pórtico, y con dos discípulos de Epicuro, Zenón y Fedro, estimando de una manera particular a este último no sólo como pensador sino también como hombre. (2)

(1) Cic.; De Orat.; 1,59-62.

(2) Cic., Ad fam., 13,1,2: ...a Phaedro, qui nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde ut philosophus, postea tamen ut uir bonus et suavis et officiosus probatur.

A su vuelta de Atenas pasa por Rodas, en donde encuentra al más ilustre pensador de este tiempo, Posidonio de Apamea, con el que le unen lazos de amistad personal. Pero el primero de todos los maestros, como lo atestiguan sus trabajos filosóficos, fue Platón, el gran maestro de filosofía. Cicerón profesaba por este gran hombre una especie de culto y veía en sus inmortales diálogos un modelo acabado de escritos filosóficos. Para formarse en el estilo filosófico tradujo algunos diálogos de Platón; nos quedan de estas traducciones cortos fragmentos del *Protagoras* y del *Timeo*.

"Muchos también, dice, como he podido advertir, se sienten grandemente sorprendidos de que haya querido dar mi aprobación a una filosofía que consideran nos priva de la luz del día y la anega en una especie de noche; y se maravillan de que yo haya salido inesperadamente a defender un sistema ya abandonado y al que hace ya tiempo se ha renunciado. Sin embargo he de decir que no he comenzado así de repente a dedicarme a la filosofía; desde mi más tierna juventud he consagrado a su estudio una parte no pequeña de tiempo y energías, y he continuado tal estudio con la máxima diligencia precisamente en las épocas en que menos parecía que lo hiciera, como bien lo atestiguan las máximas filosóficas de que están llenos mis discursos, y mi íntima amistad con los más sabios hombres que siempre se han dignado honrar mi casa, así como aquellos eminentes profesores Diodoto, Filón, Antíoco y Posidonio por quienes fui formado y educado".(1)

(1) Cic., *De natura deor.*, I, 6.

El primer maestro de Cicerón, Elio Stílón, no sólo es un erudito sino que además es un adepto del estoicismo. Acabados sus estudios filosóficos, su padre lo envía con los jurisconsultos Scévola, un augur, otro pontífice. El que más huellas deja en Cicerón es el augur, yerno de Lelio. El pontífice se formó en la escuela de Panecio y Posidonio, ejemplo de virtud estoica y a quien más tarde Séneca consideraría como una de las glorias del Pórtico. Al lado de Rutilio Rufo, su amigo, y de Catón de Utica, Cicerón conoce al epicúreo Pedro. En esta época trata superficialmente la filosofía. Asiste a la escuela de Filón de Larisa, maestro de elocuencia, con la idea de que sirva a su educación oratoria con la práctica, familiar a los neo-académicos. Con el fin de ahondar en la dialéctica trabaja con el estoico Diodoto, a quien instala en su casa, y con quien vive durante veinticinco años hasta su muerte.

No contento con esto y siempre con el deseo de profundizar en la filosofía, indispensable para su vocación de político, Cicerón va a Grecia, permaneciendo durante seis meses. En Grecia tiene como maestros a Antíoco de Ascalón, discípulo primero y adversario después de Filón, a quien había conocido en Roma. Con Antíoco se dedica de nuevo a la filosofía, que no había dejado de cultivar y desarrollar. Asiste también a la escuela epicúrea, adonde lo había llevado su amigo Atico, epicúreo convencido. Allí escucha las lecciones de los más calificados de la secta, Pedro, que conoció en Roma y a Zenón. Las discusiones diarias entre Atico y Cicerón son grandes, llevado el primero por el deseo de ganar un nuevo adepto a

su doctrina, aunque sin conseguirlo. (1)

Cicerón penetra en todas las sectas filosóficas de su tiempo bajo la dirección de los mejores maestros y estudia la filosofía en la lengua en la que había sido pensada, pues conoce el griego como su lengua materna.

En Roma se dedica a la abogacía, pero sin dejar la filosofía alrededor de la cual gira, como se ve por sus discursos plagados de sentencias filosóficas. Así, por no citar otros ejemplos que serían interminables, tenemos en el Pro Murena una sátira del estoicismo, como consta por Plutarco y lo confirma Cicerón en su tratado De finibus, y en el Pro Sestio nos habla de la inmortalidad del alma.(2)

Todo esto nos lleva a la creencia de que la filosofía le sirvió a Cicerón para ser un buen político al mismo tiempo que, con la experiencia de la vida, a formar al moralista.

Su profesión de fe de moralista nos la da el propio Cicerón en su tratado De Officiis. "Habiendo, pues, dice dirigiéndose a su hijo, determinado escribir ahora alguna obra para tu instrucción, y otras muchas en adelante, me pareció comenzar por un asunto que fuese el más a propósito para tus años y el más imperioso a mi cali-

(1) Plut.; Cic., 21.

(2) Cic.; De finib., 4, 74: Non ego tecum ita locabor ut isdem in rebus, cum L. Murenam, te accusante, defenderem. Apud imperitos tum illa dicta sunt, aliquid etiam coronae datum. Id. Cic., Pro P. Sestio, 47.

dad de padre. Porque entre muchas cosas útiles y graves que hay en filosofía, tratadas por los filósofos muy ampliamente y con gran cuidado, son a mi juicio de muchísima más extensión los preceptos que han escrito y enseñado acerca de las obligaciones".(1)

En efecto, ninguna parte de la vida, ya se trate de los negocios públicos, ya de los particulares, o de los civiles, o domésticos o propios, o de contratos ajenos, puede estar exenta de alguna obligación; en cuyo cumplimiento consiste la honestidad de la vida, como en su omisión la deshonestidad. Y es cierto que este tratado es común a todos los filósofos.(2)

Para Cicerón el legado más precioso que puede dejar a su hijo, de todo el edificio filosófico, es la obra moral.

La moral examinada en sí no es puramente especulativa sino ante todo práctica, es la que enseña el deber, pero no el ontológico, que la moralidad propone, sino la manera de obrar en cada momento de nuestra vida, pues no hay moralmente indiferente ningún acto, de aquí que, para que el acto sea moralmente bueno, precisa de una continua y recta elección en los continuos actos de nuestra vida y siempre acomodados a la recta razón.

En todos los actos de la vida, privada

(1) Cic., De Officiis, 1,4.

(2) Cicerón escribe a su hijo este tratado porque si bien es común a todos los filósofos, no todos pueden enseñar las obligaciones como se debe. Deja a su hijo libre en cuanto a la opinión de las cosas. En las materias, que cree no tiene igual, como en la elocuencia y moral, se erige en maestro.

o pública, relaciones con nuestros semejantes, padres, hijos, hermanos, amigos, superiores, inferiores, estamos en una constante función, en un elegir el acto apropiado para cada momento, por lo que la personalidad moral está confinada por una función, la de asumir y cumplir las obligaciones que las relaciones con los demás nos imponen. Aclaremos el término obligación.

Officium.-

Deber, sinónimo de obligación moral, puede también significar obligatoriedad de las leyes jurídicas y en plural referirse a las reglas del comportamiento implícito en una determinada condición. Sea por ejemplo la del hombre en la sociedad.

La idea de obligación aparece en Platón y Sócrates, pero fue el estoicismo quien precisó el concepto de obligación, como la conveniencia y conformidad con el orden racional y la norma de vida.

Así, pues, los deberes son el conjunto de obligaciones inherentes a una persona dada en unas condiciones dadas. En cualquier sociedad, sea del tipo que sea, existen, por una parte, un código de normas, y, por otra, una persona enclavada en esta sociedad. De esta relación, que hay, entre la persona dada y esas condiciones o normas dadas, surgen las obligaciones.

En este sentido toma Cicerón la palabra *officium*, con estos dos caracteres que le son esenciales: uno relativo y otro práctico. Relativo en cuanto la obligación la relaciona con el primer principio de su moral,

que al mismo tiempo es su fin, lo honesto. Práctico, que consiste en cómo se ha de arreglar la manera de vivir y las costumbres. Cicerón pasa de lo honesto al officium, que define, como una relación de conveniencia. Así, pues, Cicerón reconoce por una parte lo honesto o al menos las similitudines honesti, y por otra los officia con sus relaciones concretas de conveniencia, de donde deduce que los officia son en el plan práctico una proyección de lo que lo honesto es en el plan teórico. (1)

Nos encontramos en el corazón del sistema estoico. Veamos qué entienden por bien moral los estoicos.

Del concepto de ambos extremos vamos a intentar llegar al punto de arranque, esto es, de que el officium es la proyección práctica de lo que lo honesto es en el terreno teórico, para deducir que el officium constituye la esencia de la moralidad.

Para Aristóteles, "Bueno es aquello que todos apetecen". (2)

Según la noción primera recogida por Diógenes Laercio, el bien está en lo que es útil. Tanto por la definición del bien por Aristóteles como la recogida por Diógenes Laercio, se ve que hay cierta conformidad entre una escuela y otra, pues, si bien Aristóteles nunca llame útil a la bondad, es más, distingue a veces entre bon

(1) Cic., De Officiis, 3, 13-14.
 (2) Arist., Ethic. Nic., A 1094.

dad y utilidad, sí admite un nexo entre ambas al aceptar que lo bueno es lo que todos apetecen. Séneca toma esta definición peripatética, aunque para los estoicos "no es esa la bondad primaria sino un atributo de la misma".(1)

Lo apetecible no es igual para los estoicos que para Aristóteles. Para éste lo apetecible es algo que está fuera del apetente. Es su objeto, un fin que aún no ha conseguido el apetente. Para los estoicos lo apetecible puede constituir una perfección lograda y constitutiva del sujeto, o sea que el sujeto hace y constituye su objeto. El apetente hace lo apetecible y lo constituye. (Estamos ante un Kantismo antiguo.) De aquí que para Séneca el bien no puede consistir en elementos aislados (2), es decir que "el bien transcendental coincide con la perfección constitutiva del sujeto o de la persona".(3)

"Se les acusó, continúa diciendo el padre Elorduy, de poner la bondad y la felicidad sólo en el bien honesto, entendido como el bien de la razón pura, intransigente y despótica. Para ellos sólo en la virtud estaba el bien. Siendo, pues, la virtud el objeto de la vida y constituyendo por ella sola la felicidad, se sigue de aquí que la virtud debe ser buscada por ella misma, no por un móvil de temor o esperanza, ni por otro motivo extraño, es en ella en donde reside la felicidad".

Para los estoicos no solamente el sobe-

(1) Elorduy E., "El estoicismo". Ed. Gredos, Madrid 1972, V. II, pág. 96.

(2) Sen., Epis., 102-3-8.

(3) Elorduy E., o.c. pág. 97.

(4) Diog., 7, 89: τὴν τῆς ἀρετῆς... δι' αὐτὴν εἶναι φίλην, οὐ διὰ τινος φόβου ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἐξωθεν· ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν...

rano bien reside en la virtud, sino que no se puede dar el nombre de bien sino a lo honesto, es decir, a la virtud y a lo que participa de ella.(1)

Honestum et Officium.-

Sobre estos dos pilares Cicerón va a construir todo el edificio de la moral por considerar que ésta, o la ciencia del deber, abarca dos partes: una, la del soberano bien; la otra, sobre los preceptos que deben regular todas las acciones de la vida.(2)

Vemos cómo Cicerón examina estas dos partes, o mejor dicho, entre las distintas opiniones de los filósofos, acerca del soberano bien, sobre qué opinión se inclina.

Cuando Cicerón define la moral, por el cumplimiento de un deber, o por la búsqueda de la hermosura, no pretende hacer obra de teórico, ni mucho menos de innovador. Cicerón es un hombre que, como muchas veces lo ha dicho a través de sus escritos, es tradicionalista.(3)

Cree que la misión principal de todo aquél que quiere enseñar a los demás es la de recoger doctrinas que han sido transmitidas.

De todas las doctrinas transmitidas, al

(1) Diog., 7, 101: λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι...
εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς...
(2) Cic., De Offic., 1, 7: Omnis de officio duplex est quaestio.
(3) J. Bayet, o.c., pág. 149. "Asentaba la justicia en la base de la vida social, cuyos aspectos describía siguiendo, en especial, las costumbres tradicionales de la antigua Roma".

menos en lo que respecta a moral, se inclina por la de los estoicos por acomodarse mejor que ninguna otra a la naturaleza humana. Dejemos al propio Cicerón nos diga qué es lo que opina sobre esto. "Pero hay ciertos sistemas filosóficos que al dar falsas definiciones del bien y del mal, y asignarles límites arbitrarios, desnaturalizan enteramente los deberes".(1) "Porque los que fundamentan el bien supremo en algo que no está en consonancia con la virtud y asientan el deber en su propio provecho, y no en la regla de la honestidad, éstos si van siempre conformes con sus principios y no se dejan vencer alguna vez por la bondad de la naturaleza, no pueden cultivar, ni la amistad, ni la justicia, ni la liberalidad y por la misma razón no puede hallarse de ningún modo un hombre fuerte que tenga al dolor por el mayor de los males, ni tampoco un moderado que haga consistir en los deleites el sumo bien".(2)

Estas escuelas, pues, si quieren sostener constantemente sus principios, no pueden jamás decir palabra sobre las obligaciones; ni pueden enseñarse acerca de este asunto unos principios bien fundados, sólidos y conformes a la naturaleza, sino por aquellos que afirmen ser esta honestidad el único bien que debe desearse, o por los que sostengan debe mirarse como el bien más principal. Pre-

(1) Se refiere a los epicúreos.

(2) Cic., De Offic., 1, 2, 5: Sed sunt nonnullae disciplinae quae propositis bonorum et malorum finibus officium omne pervertant. Nam qui summum bonum sic instituit ut nihil habeat cum uirtute coniunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic, si sibi ipse consentiat et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit nec iustitiam nec liberalitatem. Fortis uero dolorem summum malum iudicans aut temperans uoluptatem summum bonum statuens esse certe nullo modo potest.

cepto que es solamente propio de los estoicos, académicos y peripatéticos; porque las opiniones de Aristón, Pirrón y Herilo hace ya mucho tiempo que han caído en descrédito. Los cuales merecerían tener algún derecho de hablar sobre la materia si hubieran dejado en las cosas algún lugar de distinción que pudiera conducirnos al conocimiento de las obligaciones. Y así seguiré al presente en este tratado a los estoicos principalmente, no como intérprete o simple traductor de ellos, sino que, como acostumbro, sacaré de sus fuentes lo mejor que hallare, según mi criterio y a mi albedrío. (1)

Antes de pasar a tratar del sumo bien y de las obligaciones que lleva aparejadas el hombre para conseguirlo, veamos qué era el hombre para Cicerón.

(1) Cic., De Offic., 1, 2, 6: Hae disciplinae igitur, si sibi consentaneae uelint esse, de officio nihil queant dicere; neque ulla officii praecepta firma, stabilia, coniuncta naturae tradi possunt nisi aut ab iis qui solam, aut ab iis qui maxime honestatem propter se dicant expetendam. Ita propria est ea praeceptio stoicorum, academicorum, peripateticorum, quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Erilli iam pridem explosa sententia est; qui tamen haberent ius suum disputandi de officio si rerum aliquem delectum reliquissent ut ad officii inuentionem aditus esset. Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum stoicos non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo uidebitur, haurimus.

El hombre, según Cicerón.-

Siendo el hombre el eje alrededor del cual va a girar toda la moral, es preciso saber qué es el hombre y cuándo llega a su completa realización, esto es, a conseguir una vida dichosa.

Aunque todas las escuelas están de acuerdo en considerar como fin del hombre la búsqueda del soberano bien, no lo están sin embargo, cuando trataban de especificar en qué consistía este bien.

Según Aristóteles, es necesario vivir conforme a la naturaleza, es decir, obedecer a las inclinaciones naturales, sometiénolas, sin embargo, a una ley, que es la virtud.

Para los estoicos es necesario ajustarse a la naturaleza, esto es, a la virtud, ya que la naturaleza de un ser es su ley; la ley del hombre es la razón; la aplicación de ésta a la conducta, la sabiduría o la virtud; de donde resulta que es ajustarse a la virtud, con la salvedad de que la sabiduría es, principalmente, una ciencia mientras que la virtud es una práctica. Ambos sistemas reconocen una ley independiente, y, por consiguiente, en este punto se confunden.

Todo el pensamiento de Cicerón gira alrededor de estos dos sistemas, que podemos considerar como la razón de su doble actitud sobre el concepto del hombre. Por una parte, sigue a los peripatéticos y se burla de los

estoicos, pero por otra, recurre a éstos siempre que intenta levantar y robustecer la moral.

Así en muchos pasajes de los libros IV y V de su tratado "De Finibus" considera el soberano bien partiendo de la doble naturaleza del hombre, espíritu y cuerpo. En el libro IV, atribuye esta concepción a Xenócrates y a Aristóteles. Estando el hombre compuesto de cuerpo y espíritu, conviene buscar las virtudes propias de cada uno de estos dos componentes, bien entendido que las virtudes del espíritu están por encima de los bienes del cuerpo. (1)

En la perfección completa, pues, de nuestro espíritu y de nuestro cuerpo debe consistir el soberano bien. (2)

De igual modo Cicerón defiende esta concepción de la naturaleza del hombre en las Segundas Académicas, (3) en el De Finibus (4), hasta el punto de que si la uita beata reside en la sola virtud del espíritu, la beatissima requiere además la del cuerpo. Esta posición de Cicerón es contraria a la descrita en el libro IV, De Finibus, que atribuye a Crisipo, quien, después de haber dado

(1) Cic., De Fin., 4, 7, 16: et cum animum quendam infinita laus de anteponerent corpori, uirtutes quoque animi bonis corporis anteponebant.

(2) Cic., De Fin., 5, 13, 37: Ex quo perspicuum est, quoniam ipsi a nobis diligamur, omniaque et in animo et in corpore perfecta uelimus esse.

(3) Cic., Acad., 1, 19: Constituebantque extremum esse rerum expetendarum et finem bonorum adeptum esse omnia e natura et animo et corpore et uita.

(4) Cic., De Fin., 5, 24, 71: ...bona corporis numerata complent ea quidem beatissimam uitam.

por fin al hombre el de sobresalir por el espíritu, nos dice que "summum bonum id constituit, non ut excellere animo, sed ut nihil esse praeter animum uideretur".(1)

Cicerón rechaza no sólo la teoría según la cual el sumo bien se reduce al espíritu, como la opuesta, que lo circunscribe al cuerpo; nos referimos a la de Aristipo y Zenón respectivamente.

En su definición del hombre, toma en consideración al cuerpo para la determinación del soberano bien. En este punto se le echa en cara su falta de criterio, ya que, lo que en unos lugares defiende, en otros lo rechaza, como le sucede sobre la definición del hombre, pues en su interpretación del nosce te ipsum, del oráculo de Delfos, discrepa de lo que, en otras partes de sus obras, dice acerca de lo que es el hombre. Entonces se preguntan sus detractores, el hombre para Cicerón ¿es cuerpo?, ¿es alma?, ¿es cuerpo y alma?, ¿en qué quedamos? En Cicerón hay, según éstos, una especie de fluctuación de pensamiento cuando en su comentario, sobre el nosce te ipsum, pasa al terreno estoico. Ni aún en este caso podemos decir que Cicerón ha cambiado de opinión, sino que estudia el asunto desde otro punto de vista. Quiere defender la espiritualidad del alma en contra de la teoría materialista que la hace depender del cuerpo; para esto se pregunta ¿conocerse a sí, es conocer el cuerpo o conocer el alma? Es conocer sobre todo el alma, pues, "si uno no pudiera comprender sino lo que

(1) Cic., De Fin., 4, 11, 27.

cae bajo los sentidos, nadie podría formarse una idea ni del mismo dios, ni del alma divina libertada del cuerpo"... "gran cosa es, sin duda, contemplar el alma con el alma misma".(1)

Cicerón quiere demostrar la espiritualidad del alma, o mejor dicho, cree en su espiritualidad y, para demostrarla en contra de los que la niegan, recurre a la conjunción del entendimiento humano con el divino.(2)

Que ésta es su creencia lo confirma el hecho de que Cicerón acepta de buen grado el razonamiento de Sócrates para quien el hombre es tal, cual es la disposición particular de su alma. (3)

En un pasaje del "Somnium Scipionis", referente al precepto de Apolo, Cicerón recalca que cada uno de nosotros no es nuestro cuerpo sino nuestra alma, estableciendo la inmortalidad personal. (4)

Esta doctrina la encontramos también en las Tusculanas, 1,22,52: neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico.

Por estos textos y otros que se podrían

(1) Cic., Tusc., 1,51-52: Nisi enim, quod nunquam uidimus, id quale sit, intellegere non possumus, certe et deum ipsum et diuinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus....

Est illud quidem uel maximum animo ipso animum uidere.

(2) Cic., Tusc., 5,25-70: ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat.

(3) Cic., Tusc., 5,16,47: Sic enim princeps philosophiae diserebat: qualis cuiusque animi affectus esset, talem esse hominem.

(4) Cic., Somn. Scip., 26: non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest.

aducir vemos cómo Cicerón no se contradice sino que está ante dos problemas que tiene que resolver a tenor de los mismos, por lo que tiene que tomar distintas posiciones. En uno resuelve que el soberano bien debe referirse a los constitutivos de la naturaleza humana, esto es, cuerpo y alma; en el otro quiere demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma, por lo que tiene que prescindir del cuerpo. No hay, pues, en Cicerón ni contradicción ni mucho menos fluctuación de pensamiento; es más, a pesar de la diferencia de contextos, los dos casos presentan elementos comunes, ya que hay interferencias en ambas posiciones por no poder la una prescindir de la otra.

Se trata pues, de un análisis antropológico con un doble enfoque, según lo que se quiere demostrar.

Muchos son los testimonios de Cicerón, cf. Fin. 4, 15; 16; 19; 25-26-27; 33; Fin. 5, 37; 44; Acad. 1, 19 - 22; Acad. 2, 139, que manifiestan muy a las claras el concepto que tiene del hombre: es un compuesto de cuerpo y alma, en el que ésta tiene la supremacía por su esencia espiritual; pero el hombre es animal rationale, todo ello de acuerdo con la escuela académica y peripatética, citando constantemente diversos filósofos, como Aristóteles, Xenócrates (Acad. 2, 131), Jerónimo, Diodoro, Dinócrates (Tusc. 5, 85; 87; Acad. 2, 131, 139), Calpurnio, Polemón y especialmente Antíoco (Acad. 2, 139; Fin. 5, 7, 8 y 14). Lo cual se confirma también por San Agustín (Ciu. Dei, 19, 1-3) y por el libro II de la Antología de Estobeo (2, 7, 3 d; 2, 7, 13; 14), cuyas ideas pueden condensarse así: Siendo el hombre compuesto de cuerpo y alma, su felicidad depende de ambos ele-

mentos; y tiene que contar tanto con el cuerpo como con el alma. Nuestro cuerpo y nuestra alma se quieren entre sí, y a los dos hay que atender para definir el bien. Pero no están en el mismo rango, porque la virtud del alma tiene una gran superioridad sobre los bienes del cuerpo y los extrínsecos; éstos contribuyen también, pero sólo como complemento. La felicidad es vida y actividad y la virtud es el fin del hombre.

Pero cuando Cicerón no se halla enfrente a los estoicos, sino a los epicúreos, e incluso cuando quiere valorar la condición del hombre, o relacionarlo con la divinidad, se fija sobre todo en su componente principal que es el alma, y exagera, quizás un poco, su valor en menosprecio del cuerpo. Esto puede dar la impresión de una actitud diferente en el pensamiento de M. Tulio, pero en realidad no es más que una línea de ataque al materialismo. Entonces su punto de vista es éste: Sí, que en el hombre haya un compuesto material, el cuerpo, se da por descontado, y en esto coincide con los demás animales; pero lo que a este elemento pasivo se une para hacerlo tal, es decir, hombre, es precisamente el espíritu, su razón, su inteligencia, que es lo que olvida la escuela materialista.

Considerada así la posición de Cicerón, se explican bien los testimonios que puedan aducirse para indicar que éste prescinde del cuerpo en el compuesto humano. La preponderancia que se da siempre al alma sobre el cuerpo, nos explica también la idea de que el hombre sea hombre precisamente por el alma, y que por tanto hay que conseguir primordialmente las virtudes anímicas, que constituyen el bien superior del hombre.

Ante la coincidencia de puntos de vista entre Cicerón y San Agustín, por una parte, y el hecho de que San Agustín nos diga que ha tomado la doctrina de Varrón, el que al mismo tiempo la atribuye a Antíoco, maestro de ambos, no cabe duda que la primera actitud de Cicerón, en la definición del hombre, procede de Antíoco.

Sin embargo, otros textos, que coinciden con los de Cicerón, han llevado a Meineke a la conclusión de que la fuente de inspiración pudo haber sido otra, incliniéndose a la de Ario Dídimo. Sin negar que esto pudiera ser así, podemos afirmar, con Madvig, dice el padre Milton Valente, que esta coincidencia, con los textos de Cicerón, podría tener su origen común a partir de Antíoco. (1)

En cuanto a la segunda actitud de M. Tulio, de que es sólo espíritu, no hay duda que procede de Platón.

Es en el primer Alcibíades en donde, por primera vez, se desarrolla la idea de que el hombre es sólo espíritu. Conviene señalar que tanto Platón como Cicerón parten de la definición del hombre, cuando tienen que tratar temas morales, pues de la misma manera que no se podría hablar de sociedad sin contar con los hombres, que la constituyen, de igual modo tampoco se podría hablar de moralidad sin saber qué es el hombre sobre el que se va aplicar el concepto de moral o inmoral según su modo de obrar.

Para poder conocer lo justo y lo injusto;

(1) P. Milton Valente, L'Éthique stoïcienne chez Cicéron, Thèse Paris 1956, págs, 17-18.

para poder llegar a ser mejores, es preciso conocer el arte de hacerse mejores, pero este arte, para poderlo poner en práctica, exige el conocimiento de aquello sobre lo que se va aplicar, que no es otra cosa que el hombre.

De las dos actitudes que toma Cicerón, respecto al hombre, en la primera, lo considera como compuesto de cuerpo y alma, concepción que, como hemos visto, la toma de Antíoco.

En el diálogo platónico, como en Antíoco, es el mismo problema el que se plantea, cuya solución se realiza en dos tiempos.

Primero, la determinación del bien del hombre. Esta determinación exige el conocimiento de la naturaleza del hombre.

El hombre no puede ser definido sino por su alma, por su cuerpo, o por ambos. En el diálogo platónico se distinguen tres clases de bienes: los del alma, los del cuerpo o los de la fortuna en orden decreciente en cuanto a valor. Esta misma clasificación la vemos en Cicerón, que en las Tuscullanas nos dice: "Estas son las opiniones que podemos llamar simples; hay otras que llamamos compuestas y mixtas. Tres géneros hay de bienes: los primeros del alma; los segundos, del cuerpo; los terceros, externos, según el parecer de los Peripatéticos, del cual no se aparta mucho el de los antiguos Académicos".(1)

(1) Cio., Tusc., 5, 30, 85: Haec igitur simplicia, illa mixta: tria genera bonorum, maxima animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici nec multo veteres Academici secus.

En otro pasaje de Cicerón leemos: "El haber conseguido de la naturaleza todo lo relacionado con el alma, con el cuerpo y con la vida, es el límite de todas las cosas apetecibles y el fin de los bienes".(1)

En el segundo tiempo se trata de demostrar la naturaleza divina del alma, coincidiendo la actitud de Cicerón con la del diálogo en el desarrollo del carácter divino, concedido a la parte intelectual del alma. (2)

De esta coincidencia de actitud de Cicerón con la del diálogo resulta la interpretación de la máxima delfica del "Nosce te", como "Nosce animum tuum", además de colocar a Cicerón en la tradición inaugurada por el primer Alcibíades.(3)

Esta idea de que el hombre no es otra cosa que su alma está repetida en los diálogos de Platón: en el Fedón 115 c-116 (el verdadero Sócrates no es su cadáver); en la República 5,469, cuando se refiere a los que saquean los cadáveres dice: "¿No resulta innoble y propio de un ánimo codicioso el saquear a un cadáver? ¿No debe considerarse tal hecho como indicio de un alma pequeña y femenina? ¿Pues a qué estimar como enemigo el cuerpo de un muerto una vez que ha volado de él la enemistad y sólo queda el arma con que luchaba?".

(1) Cic., Acad., I, 19: constituebantque extremum esse rerum expetendarum et finem bonorum adeptum esse omnia e natura et animo et corpore et uita.

(2) Platón divide el alma en dos partes, una racional y otra privada de razón. Esta división la adopta Cicerón como se ve en Tusc. 4, 5, 10: illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem.

(3) J. Pépin, Idées Grecques sur l'homme et sur dieu, París 1971, pág. 76.

Al principio del libro V de las Leyes nos dice Platón: "pues de todos los tesoros que poseemos, el alma es, después de los dioses, lo más divino que hay, por ser también lo que hay en nosotros de más personal". Es asi mismo lo que para Platón constituye la persona: Leyes, 12, 959 a/c; Alcibíades 1, 130 c; Fedón 115 c/d. etc.

El cuerpo no es sino una manifestación que nos sigue, como el cadáver no es sino la imagen de la muerte. El ser verdadero de cada uno de nosotros es el alma inmortal. Esta idea se repite hasta la saciedad en los diálogos de Platón, por lo que no es extraño existan también en Cicerón estas coincidencias con el primer Alcibíades.

Dos son los textos principales que se aducen para demostrar que Cicerón, en cierta época de su vida, pensó que el hombre no era más que su alma (cf. Pèpin J. Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu, París 1971, págs. 58-62). Pero analizados estos pasajes en sus respectivos contextos no creemos que permitan tal conclusión. Veámoslo. El primero es Tusc., 1, 50-52. En el párrafo 50 habla Cicerón de los que niegan la inmortalidad del alma, porque no pueden imaginarla viva sin el recipiente del cuerpo. Como si pudieran ver, dice, el alma cuando está infundida en el cuerpo. Pero viendo lo que el alma es en sí, resulta más difícil el imaginarla viviendo en el cuerpo, como en una mansión ajena, que una vez liberada de él. Discurren los epicúreos como si nosotros no pudiéramos imaginar un ser que nunca hemos visto, porque nosotros no vemos a Dios, y sin embargo concebimos su existencia. Lo mis

mo sucede con el alma espiritual (Tusc.,1,51). Es ciertamente extraordinario ver al alma con la misma alma, y sin embargo, cuando Apolo nos dice que nos conozcamos a nosotros mismos, no se refiere tanto al cuerpo, para lo cual no necesitamos precepto divino, cuanto que conozcamos nuestra alma. Porque ciertamente el cuerpo es como un vaso, como un recipiente, pero el responsable de nuestras acciones es el alma (Tusc.,1,52; cf.Fin.,5,44). De este texto, pues, no se deduce que Cicerón defienda el animismo puro, ni considera al hombre como sola inteligencia o razón.

El segundo lugar es Rep.,6,26 (Somn. Scipionis). Relata Cicerón el diálogo que en la Via Láctea sostuvieron los dos Escipiones. Visto el premio de la vida divina que han recibido en los astros los que han desarrollado verdaderas hazañas por la patria, el segundo Africano dice a su abuelo adoptivo: siempre me he esforzado desde joven en seguir los ejemplos que tanto mi padre Paulo Emilio como tú me dejasteis en la tierra, pero contemplando todo esto, mi esfuerzo será ahora mucho mayor. El primer Africano responde en el mismo tono de encomiar la categoría de los premios del más allá, y ostimula al joven precisamente a practicar las obras que glorifiquen su alma, porque llega un momento en que el cuerpo se deja y todo lo que para el cuerpo se haya acumulado. Por eso lo importante es mirar por lo que en realidad queda para siempre después de la separación del alma y del cuerpo. No olvidemos que quien habla es un alma ya liberada de lo que fue su cuerpo. Tú no morirás todo entero, sino tu cuerpo únicamente, ni aquí se considera en lo más mínimo tu figura exter-

na (no se olvide que se está ya en la gloria) sino tu mente, tu alma. Porque ella gobierna al cuerpo, como Dios rige al mundo, por esto tu alma es como un dios.

Tampoco de este texto se deduce más que la primacía del alma en el compuesto hombre, aunque, dada la mística del episodio, se sublima tanto todo lo que se refiere a ella.

Aunque para nuestro objeto, que es el mostrar la religiosidad de Cicerón, poco o nada importan, así lo creemos, sus fuentes de inspiración sino lo que él piensa, proceda de donde proceda, no obstante, por haber suscitado polémicas entre los historiadores modernos sobre el que influyó directamente sobre Cicerón acerca de lo que es el hombre, diremos que hay dos tendencias: la de los que opinan que la fuente de inspiración directa es Posidonio(1), entre los que se encuentran Corssen y Pohlenz, y la de Reinhardt, M. Luck y Boyancé, para quienes es Antíoco de Ascalón. (2)

Ciertamente que, a primera vista, no se concibe que Antíoco incline a Cicerón a tomar la segunda actitud, cuando él la rechaza.

Para atribuir a Antíoco las dos actitudes, que toma Cicerón, es preciso demostrar que no existe oposición entre ambas, pues es un contrasentido que, si

(1) Pohlenz (en la edic. Teubner de Cic. Tusc. pág. 79)

(2) Reinhardt, Art. Poseidonios en R.E. XXII-1-1953, en el que demuestra con profusión de argumentos en contra de Corssen y Pohlenz, 1ª que el Somn. Scip. y sobre todo Tusc. I, son de inspiración platónica y 2ª que este platonismo lleva la marca de Antíoco.
Id. Boyancé, Cic. et le "Premier Alcibiade" Études sur l'humanisme cicéronien, Bruxelles 1970, pág 273 y s.

una actitud de Cicerón procedo de Antíoco, la otra, que es contraria, proceda también de él, si no aceptamos que la fuente de inspiración, pero que Cicerón, al tener que presentar al hombre como persona, que lleva consigo su relación con Dios, consigo y con los demás hombres, no tenga más remedio que prescindir de la parte material, aún a sabiendas y admitiendo que la naturaleza humana, el hombre, es cuerpo y alma.

A esta objeción se añade lo que San Agustín, en el libro XIX de la Ciudad de Dios, Cap. III, nos dice, refiriéndose a Varrón, quien, después de haber reducido a tres los doscientos ochenta y ocho sistemas sobre el problema del bien, "cuál de estos tres sea el verdadero y el que se debe seguir, nos lo pretende persuadir de esta forma: Primeramente, como en la filosofía no se busca el sumo bien del árbol, ni de las bestias, ni de Dios, sino del hombre, le parece que se debe investigar qué cosa es el hombre, y dice, que en la naturaleza del hombre hay dos cosas, cuerpo y alma, y que de estos dos, no duda que el alma es mejor, y mucho más excelente; pero opina que se debe indagar si sólo el alma constituye el hombre, de forma que el cuerpo le sirva como el caballo al caballero, porque el caballero no es hombre y caballo, sino solamente hombre; pero se dice caballero, porque en cierto modo tiene alguna relación con el caballo; o si es el cuerpo lo que constituye el hombre, que relacionándose con el alma, como el bebedero o vaso donde se bebe, con la bebida, porque de la taza y la bebida que contiene la taza no se dice juntamente póculo o botadero, sino sólo de la taza, por ser acomodada para tener la

bebida, o si ni el alma sola, ni solamente el cuerpo, sino juntamente lo uno y lo otro, forman el hombre, siendo sólo parte el alma o el cuerpo, y constando todo él de ambas entidades para que sea hombre, como a dos caballos uncidos llamamos bigas o yunta de dos caballos, de los cuales el uno, ya esté a la diestra o a la siniestra, es parte de la yunta o yugada, y a ninguno de ellos, esté donde esté respecto del otro, no le llamamos yunta o yugada, sino a ambos juntos. De estas tres cosas escoge la tercera, y dice que el hombre ni es alma sola, ni sólo el cuerpo, sino juntamente el alma y el cuerpo; por lo cual añade que el sumo bien del hombre con que viene a ser bienaventurado, consta de los bienes del alma y del cuerpo"(1)

Este texto, que San Agustín atribuye a Varrón, el que al mismo tiempo transmite el pensamiento de Antíoco, nos muestra, aparentemente, que es muy sorprendente que Antíoco haya inspirado la segunda actitud de Cicerón.

En esta segunda actitud, Cicerón hominem iungit deo, en contra de la posición de Antíoco que insiste sobre la semejanza que separa al hombre de Dios. La posición de Cicerón gira alrededor de la doctrina platónica

(1) San Agustín, De civ. Dei; 19,3,1: "Quid ergo istorum trium sit uerum atque sectandum, isto modo persuadere conatur. Primum, quia summum bonum in philosophia non arboris, non pecoris, non dei, sed hominis quaeritur, quid sit ipse homo quaerendum putat. Sentit quippe in eius natura duo esse quaedam, corpus et animam, et horum quidem duorum melius esse animam longeque praestabilius omnino non dubitat, sed utrum anima sola sit homo, ut ita sit ei corpus tanquam equus equiti (eques enim non homo et equus, sed solus homo est; ideo tamen equus dicitur, quod aliquo modo se habent ad equum); an corpus solum sit homo, aliquo modo se habens ad animam, sicut poculum ad potionem (non enim calix et potio.... Proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis".

de la "mens coniuncta cum diuina mente" y del "deum te scito esse". (1)

En el libro I de las Tuscultas todo el interés de Cicerón está centrado en el deseo de demostrar que la muerte no es un mal (2), posición que, al parecer, está frente a la de Antíoco, para quien el temor universal de la muerte hace que el hombre quiera permanecer vivo tal y conforme es: compuesto de cuerpo y alma. (3)

Cicerón, al exponer la teoría del destino humano, recurre a imágenes como las de que el alma está en el cuerpo como en una casa extraña, y la de que el cuerpo es como el vaso del espíritu. Estas imágenes no se puede decir las haya inventado Cicerón, ya que se encuentran en Filón y los neoplatónicos, por lo que es muy difícil asegurar, sin temor a equivocarse, de quién las ha tomado (4).

La imagen del vaso es la más reveladora. Es empleada ya en la antigüedad, si bien en su forma preci-

(1) Cic., Tusc., 5, 25, 70: *existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur.*

Id., 5, 13, 38: *humanus autem animus decerptus ex mente diuina.*

(2) Cic., Tusc., 1, 31, 75: *Nam quid aliud agimus, cum a uoluptate ..seuocamus animum; quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum aduocamus, secum esse cogimus maximeque a corpore abducimus? Secernere autem a corpore animum, nec quicquam aliud, est mori discere.*

Id., 19, 44: *"profecto beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationum erimus expertes".*

Id., *Fragmenta librorum de Legibus, Lact., Inst. Diu., 3, 19, 1: "Gratulemurque nobis, quoniam mors aut meliorem, quam qui est in uita, aut certe non deteriore adlatura est statum; nam sine corpore animo uigente diuina uita est, sensu carente nihil profecto est mali".*

(3) Aug., *De Ciu. Dei*, 19, 4: *"Magna uis est in eis malis, quae cogunt hominem secundum ipsos etiam sapientem sibimet auferre quod homo est; cum dicant, et uerum dicant, hanc esse ..et in hac coniunctione corporis atque animae uiuere uelit vehementerque adpetat".*

(4) J. Pépin, o.c. págs. 121 y ss.

sa no es muy antigua, pudiéndose remontar a la época de Cicerón. Un testimonio antiguo nos muestra que es un poco anterior a Cicerón. San Agustín en el libro 19 De Ciu. Dei, nos dice que Varrón después de haber reducido a tres las hipótesis de los filósofos acerca del fin supremo del hombre, se inclina por el tercer sistema y añade que "Varrón asegura que este es el sentir y las enseñanzas de los antiguos académicos, cuyo autor fue Antíoco, maestro de Cicerón y suyo, aunque en realidad parece que Cicerón siguió en más puntos a los estoicos que a los antiguos académicos".(1)

Por este texto de San Agustín podemos deducir que la primera actitud de Cicerón podemos considerarla como inspirada por su maestro Antíoco y sobre la segunda, dado el carácter ecléctico de Cicerón, muy dado a aceptar aquello que le parecía más probable, ante las enseñanzas de Antíoco por una parte y las del estoicismo por otra, se inclinara por éstas por parecerle más en consonancia con las ideas que tenía sobre la moral que define como el cumplimiento del deber.

No obstante esto y teniendo presente que Antíoco, a pesar de ser académico, se inclina a veces por el estoicismo, se podría aceptar que, incluso en la segunda actitud de Cicerón, es el intermediario.

Visto el concepto que Cicerón tiene sobre

(1) San Agustín, De Ciu. Dei; 19,3,2: Haec sensisse atque docuisse Academicos ueteres, Varro asserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo, quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum, quam ueterem Academicum uult uideri.

el hombre, indispensable para el desarrollo de su moral, que al fin y al cabo no es sino el exponente de su religiosidad, vamos a pasar a ésta, para lo que en ninguna parte mejor que en sus escritos podemos llegar a conocerla, por lo que dejamos al propio Cicerón nos exponga su pensamiento.

Por la exposición que Cicerón hace de las doctrinas de ciertos filósofos vemos cómo, en su opinión, de las cosas graves y útiles que hay en la filosofía ninguna es tan importante como la cuestión de las obligaciones.

Las obligaciones.-

El hombre, social por naturaleza está rodeado de obligaciones por todas partes. "En efecto, nos dice Cicerón, ninguna parte de la vida, ya se trate de negocios públicos, ya de los particulares, o de los civiles, o domésticos o propios, o de contratos ajenos, puede estar exenta de alguna obligación, en cuyo cumplimiento consiste toda la honestidad de la vida y en su omisión la torpeza"(1).

Del cumplimiento de estas obligaciones va a salir la moral.

Este cumplimiento exige: 1ª, un fundamento de dicha obligación; 2ª, una norma a seguir para esta obligación; y 3ª, un sujeto que, con el conocimiento de este fundamento y norma a seguir esté dotado de discernimiento y libertad de acción. Sobre estos tres pilares descansa la moralidad.

Pero, ¿dónde está el fundamento de la obligación? o en otros términos, ¿cuál es la razón por la que estamos obligados a cumplir la norma, de tal manera que en el cumplimiento de la misma está el mérito y en su incumplimiento el demérito de la acción moral?

La razón está en la conexión íntima que

(1) Cic., De Offic., 1, 2, 4: Nulla enim uitae pars neque publicis neque priuatis neque forensibus neque domesticis in rebus neque si tecum agas quid neque si cum altero contrahas, uncare officio potest; in eoque et colendo sita uitae est honestas omnis et neglegendo turpitude.

existe entre la moral y la religión, hasta el punto de que la moral se abre necesariamente a la religión, tiene que desembocar en ella porque separada es insuficiente o incluso termina en la negación de sí misma.

La religión es definida por Cicerón como "iustitia aduersus deos"; un sentimiento de obligación para con ellos, de una deuda que debe ser pagada religiosamente. La justicia consiste en "ius suum cuique tribuere"; por tanto y con mayor razón también a los dioses (pax deorum): do ut des.

Así, hablar de moral en Cicerón es hablar de religión y por lo mismo de su religiosidad.

"Cicerón, después de una larga carrera consagrada a la acción y a la elocuencia, comienza su obra filosófica por donde Platón y Aristóteles habían acabado la suya. Estos terminan dando una orientación política a sus investigaciones filosóficas" (1). ¿Sucedee lo mismo en nuestro filósofo? ¿Su reflexión política lo lleva a su reflexión ética, siendo ésta como una consecuencia, una exigencia de aquella? Creemos que su actuación privada y pública es la praxis de su reflexión ética sin que neguemos que ésta se fuera enriqueciendo con la experiencia.

(1) P. Milton Valente, *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, París 1,965, pág. 83.

DE REPUBLICA.-

Cicerón, como culminación a su larga carrera política, después de haber acabado en el año 55 su tratado "De Oratore", comienza a trabajar sobre "De Republica", hacia el mes de mayo del 54. Obra de la madurez de Cicerón, aparece además, a la luz de los trabajos recientes, como una de sus obras más importante, por no decir la más importante, ya que se revelan a la vez el político y el filósofo, el artista y el historiador, el humanista mediador entre el pensamiento griego y las tradiciones romanas. (1)

Una vez acabada esta obra, parece como si se hubiera dado cuenta que había hecho el tejado de la casa y le faltaban los cimientos; así es que, después de haber indicado las instituciones necesarias para una buena República, le da unas buenas leyes.

Según Carnéades la ley es el reflejo móvil del interés. En contra de éste se levanta Cicerón demostrando que la fuerza de la ley radica en la naturaleza universal de las cosas o, como explica a continuación, en

(1) P. Boyancé, Etudes sur l'humanisme cicéronien, Bruxelles, 1970, págs. 180-196: "Les problèmes du De republica de Cicéron". Con la maestría que le caracteriza y su profundo conocimiento de Cicerón trata de la tradición del texto, los antecedentes del "De republica", las circunstancias de la composición, el prefacio, las fuentes, las principales teorías del De republica sobre el origen y esencia del Estado (Lib. I y III), las constituciones, el papel de la historia (Lib. II), la justicia y el problema del Imperio (Lib. III), el hombre de Estado y el principado (Lib. IV-VI), terminando con el Sueño de Escipión.

la razón consumada y en la autoridad suprema de Júpiter (1) y que el derecho se funda sobre la ley divina, sobre la ley natural y sobre la ley moral.

Cicerón dice que de no haberse contenido hubiera llegado más lejos. ¿Adónde?, le pregunta su hermano Quinto. "Al fin de la virtud, le contesta, al objeto con que se relacionan y al que deben dirigirse todas nuestras acciones; cuestión muy debatida y fecunda en discusiones entre los más doctos, pero que algún día se habrá de juzgar". (2)

"¿Cómo podrá hacerse esto, estando muerto L. Gelio?, dice Atico, pues recuerdo haber oído a mi amigo Fedro (3) que vuestro íntimo amigo, L. Gelio, habiendo ido a Grecia al salir de la pretura en calidad de procónsul y estando en Atenas, convocó a todos los filósofos que se encontraban entonces en aquella ciudad y les aconsejó gravemente que señalasen día para poner término a sus controversias, cosa que podría arreglarse si no estaba en su ánimo pasarse toda la vida discutiendo; añadiendo que les

(4)

(1) Cic., De Leg., 4, 8-10: Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenio excogitatam nec sortum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Quam ob rem lex uera atque princeps apta ad iubendum et ad uetandum ratio est recta summi Iouis.

(2) Id., 1, 20, 52: Ad finem bonorum, quo referuntur et cuius apiscendi causa sunt facienda omnia, controuersam rem et plenam dissensionis inter doctissimos, sed aliquando iam iudicandam.

(3) Fedro, uno de los primeros maestros de Cicerón; filósofo de la escuela de Epicuro. Era amigo de Cicerón y de Atico, que continuó siendo su discípulo.

(4) Cic., De Leg., 1, 20, 53: Qui istuc fieri potest L. Gelio mortuo? Quia me Athenis audire ex Phaedro meo meminisse Gellium, familiarem tuum, cum pro consule ex praetura in Graeciam uenisset essetque Athenis (Vahlen) (uenissetque Athenis ABH.) et simul operam suam illis esse pollicitum, si posset inter eos aliquid conuenire.

prometía su mediación para el caso en que quisieran quedar en paz".

"El caso es chistoso, Pomponio, dice Cicerón, y frecuentemente ha servido de diversión. Mas yo digo en verdad que quisiera haber sido nombrado árbitro entre la Academia y Zenón".(1)

La cuestión sería de suma importancia si se tratara del fondo de la misma, pero es el caso, como muy acertadamente ha observado Antíoco, que sólo afecta al vocabulario. (2)

La razón que da es la siguiente: "Si Zenón, como dijo Aristón de Quíos, hubiese sostenido que el único bien es lo honesto, y el único mal lo torpe; que todas las demás cosas son perfectamente iguales, y que su presencia o ausencia es de todo punto indiferente, separaríase mucho entonces de Xenócrates, de Aristóteles y de todos los filósofos de la familia de Platón; la diferencia versaría entonces sobre un punto capital, del que depende toda la dirección de la vida. Mas como lo honesto, llamado por los antiguos bien soberano, es lo que llama Zenón bien único, y como lo deshonesto, que para aquéllos es el soberano mal, es en opinión de éste el mal único, de manera que llama a las riquezas, a la salud, a las gracias exteriores, cosas útiles y no cosas buenas, y a la pobreza, las enfermedades, el dolor, cosas molestas, pero no malas; opina evidentemente

(1) Cic., De Leg., 1, 20, 53; Ioculare istud quidem, Pomponi, et a multis saepe derisum; sed ego plane uellem me arbitrum inter antiquam Academiam et Zenonem datum.

(2) Cic., De fin., 4, 2, 5; 6, 14; 8, 19; 16, 44; 5, 8, 22; 25, 74; 29, 88. Cf. Acad., 2, 5, 15; 6, 16; De Nat. Deor., 1, 7, 16; De Leg., 1, 20, 53.

como Aristóteles y Xenócrates, aunque habla de otra manera. De esta discusión de palabras y no de hechos, nació la controversia acerca de los fines".(1)

Cicerón en el año 52, que es cuando escribe el tratado de Las Leyes, no admite ninguna clase de bienes intermedios, pues considera esto como una cuestión sutil, que no conduce a nada, siendo más útil enseñar a los pueblos y formarlos en las virtudes sociales.

La victoria de César y la muerte de su hija Tulia lo apartan de la vida política y se entrega de lleno a la filosofía, la que jamás dejó de cultivar.

Una cuestión, la del valor de las percepciones, cuando escribía sus libros Académicos, es la que pone ante él la del fin supremo, que va a intentar resolver en su tratado "De Finibus".

(1) Cic., De Leg., I, 21, 55: Quia, si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse quod honestum esset, malumque quod turpe, ceteras res omnis plane pariter ac ne minimum quidem utrum adessent an abessent interesset, valde a Xenocrate et Aristotele et ab illa Platonis familia discreparet essetque inter eos de re maxima et de omni uiuendi ratione dissensio; nunc uero, cum decus, quod antiqui summum bonum esse dixerant, hic solum bonum dicat, itemque dedecus illi summum malum, hic solum, diuitias, ualetudinem, pulchritudinem commodas res appellet, non bonas, paupertatem, debilitatem; dolorem incommodas non malas, sentit idem quod Xenocrates, quod Aristoteles, loquitur alio modo. Ex hac autem non rerum, sed uerborum discordia controuersia est nata de finibus;

DE FINIBUS.-

En ninguna parte aparece mejor la diferencia entre las distintas doctrinas filosóficas que en la famosa discusión acerca del bien supremo, ¿Qué es el bien supremo? o en otros términos ¿Qué es lo que el hombre debe buscar ante todas las cosas? ¿Cuál es el móvil de sus determinaciones morales, o, en fin, ¿Cuál es su ley?.

La voluptuosidad, decían Aristipo y Epicuro; la exención del dolor, decía Jerónimo de Rodas; el goce de las cosas naturales, según Carnéades; la semejanza con Dios, según la frase de Platón; el goce de la vida bajo el gobierno de la virtud, si hemos de creer a Aristóteles; lo honesto respondían Zonón y Crisipo.

Había, sin embargo, filósofos que se esforzaban por conciliar todas estas opiniones. Así, pues, Caláfón colocaba el soberano bien en la reunión de la virtud y de la voluptuosidad; Diodoro en la virtud unida a la exención del dolor.(1)

Estas opiniones medias inclinaban, a gusto del filósofo, a una o a otra de las doctrinas extremas, según que daban la preeminencia al derecho o al interés.

Carnéades, por ejemplo, aunque no pronunció las palabras interés y voluptuosidad, debe ser considerado, a causa de las dudas que mostró acerca de la realidad de la moral, al lado de los epicúreos, mientras

(1) Cic., Acad., 2, 42, 131.

que sería injusto colocar en la misma línea a los peripatéticos, aunque su definición del soberano bien se acerca bastante a la de aquéllos.

Los peripatéticos decían (y en esto se separaban poco Polemón y los platónicos) que la felicidad del sabio, el bien soberano consistía en vivir según la naturaleza y gozar de sus dones, según la virtud.

Los estoicos afirmaban que el soberano bien consistía en la conformidad con la naturaleza.

Cicerón ¿ a qué parte se inclinaba? En las Académicas lo expresa claramente, por el estoicismo,⁽¹⁾ aunque duda. No puede obrar a la manera de Antíoco que se decía académico y estaba muy cerca de los estoicos. Hay que escoger una u otra escuela, pues no se puede ser de las dos al mismo tiempo. Si la sabiduría está en un campo, no puede estar en el otro. Cuando el mismo Antíoco disiente en algunas cosas de los estoicos, a los que sigue, ¿no indica que no pueden ser aceptadas por el sabio que todas las faltas son iguales?.(2)

En las Académicas II, del párrafo 132 al 142 inclusive, Cicerón hace un estudio de una y otra escuela, recurriendo por último a Crisipo, para quien son tres las sentencias que pueden defenderse sobre el fin de los bienes: o la honestidad es el fin, o el goce, o la mezcla de ambas cosas.

(1) Cic.; Acad.; 2,43,132: Cupio sequi Stoicos.

(2) Cic., Acad., 2,43,133: Placet Stoicis omnia peccata esse paria, at hoc Antiocho uehementissime displicet.

Si aceptamos la primera teoría, protesta el cuerpo, defendiendo que él existe también. Zenón obra como si no se hubiera apercibido de esto, ya que para él, el cuerpo nada cuenta. (1)

Si escogemos la segunda, protesta el alma, ya que se considera como parte de la divinidad, y por lo tanto superior al cuerpo. (2)

Y en cuanto a la tercera opinión, ¿qué se hace? Si la honestidad consiste en despreciar el goce, ¿unirás la honestidad con el goce como al hombre con la bestia? (3)

Descartadas las teorías segunda y tercera, nos queda la primera.

Al llegar a esta conclusión le surge otra dificultad a Cicerón, que es, la de que si es propio de un académico inclinarse por una cosa sin que exista un criterio para tomar tal resolución. (4)

Plantada así la cuestión, ésta vuelve a su punto de partida, esto es, al criterio de verdad y falsedad.

Así, pues, de cuestión de palabras se ha convertido en cuestión real entre el Pórtico y el Liceo o

(1) Cic., Acad., 2, 45, 139: Zeno quasi corporis simus expertes animam solum complectitur.

(2) Cic., Tusc., 1, 22, 51: et deum ipsum et diuinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus.

(3) Cic., Acad., 2, 45, 139: Tunc (Reid: tum cod.) cum honestas in uoluptate contemnenda consistat, honestatem cum uoluptate tamquam hominem cum belua copulabis?

(4) Cic., Acad., 2, 21, 67-68.

la Academia.

Cicerón con esto no sólo no está satisfecho sino contrariado y para acabar de una vez para siempre con esta cuestión se lanza al combate y escribe este tratado.

Está dispuesto a dar por terminada la cuestión del sumo bien, que no consigue, pues en vez de aclarar lo que es oscuro, por tratarse de los estoicos cuyo modo de discurrir al mismo tiempo que sutil es espinoso, lo embrolla.(1)

Para dar a conocer las doctrinas, en lugar de inspirarse en sus maestros toma por guía manuales resumidos, de los que de una manera incomprensible saca resúmenes pequeños sobre cosas difíciles y en cambio hace resúmenes amplios sobre cosas simples. Las ligazones faltan o son puramente verbales, no respondiendo a articulaciones lógicas y dando la impresión de que se han hecho supresiones al resumen del resumen. De aquí resulta el por qué el libro III es tan difícil de comprender. La causa está en que los estoicos son muy complicados, pero la culpa la tenemos que echar casi toda en Cicerón que trabaja a la ligera y no se esfuerza lo necesario para poner las cosas en su justo punto. (2)

Esta rapidez de Cicerón hace decir a

(1) Cic., De Fin., 3,3: Stoicorum non ignoras quam sit subtile, uel spinosum potius; disserendi genus.

(2) Jules Martha, De fin., Introducción, pág. XXIII, Les Belles Lettres, París 1967.

Mommsen, que no lo mira con buenos ojos: "Imagínense los libros que podían salir en un momento de una tal oficina".(1)

Parece mentira que a Mommsen, con toda su sagacidad, se le haya pasado por alto que Cicerón, cuando se pone a publicar sus trabajos filosóficos, no es un novato en la materia ya que durante toda su vida su amor a la filosofía fue grande y de ella nunca estuvo separado, pues si bien, cuando vuelve a Roma de Grecia en donde asiste a las clases de los mejores maestros de filosofía de aquella época, se dedica a la abogacía, jamás la abandona. En sus discursos gira alrededor de ésta. En el Pro Sestio habla de la inmortalidad del alma; en el Pro Murena se burla de las exageraciones del rigorismo estoico, y cuando se dedica a los asuntos públicos, a gobernar, según su expresión, piensa en Platón, Aristóteles, Dicaarco, Teofrasto, en los pensadores griegos que han razonado sobre política, y, a su ejemplo, hace teoría sobre el gobierno y las leyes.

En Roma, como fuera, siempre que le es posible, pasa los días enteros con sus íntimos amigos hablando de filosofía, Atico, Varrón, Catón, Luculo, Bruto, muy amante como él de estas cuestiones, y qué digamos con los profesionales, como Diodoto y Posidonio.

Siendo Mommsen conocedor profundo de todo esto, ¿cómo le extraña tanta publicación en tan poco tiempo?

Tal vez le haya dado base para emitir tal juicio lo que el propio Cicerón le dice a su amigo Atico: "me cuestan poco trabajo; en ellas sólo tengo que poner las palabras y poseo tantas, que por muchas que gaste todavía

(1) Mommsen, Historia de Roma, Madrid, 1960, T.II, pág. 1140.

me quedan".(1)

Si en esto se basa está completamente equivocado, ya que lo que le dice Cicerón a su amigo no es una humilde confesión sino todo lo contrario. Quiere decirle, aunque no se lo haya expresado con palabras, que desde su juventud se ha dedicado al estudio de la filosofía, conociendo el pensamiento griego como nadie, por lo que no debe extrañarle que con tal dominio y no menor facilidad de expresión haya podido dar a la luz pública, en tan poco tiempo, todos sus conocimientos filosóficos. (Cf. Jules Martha acerca de la cultura filosófica de Cicerón en su *Introducción* a su edic. De finibus. Les Belles Lettres, París 1,967, págs.XVI-XXIII, y a P. Boyancé en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1,970, *Cicéron et la philosophie*, págs. 199-221).

En esta obra expone Cicerón las diversas opiniones de las tres escuelas filosóficas de Roma sobre la gran cuestión del soberano bien. Es a este soberano bien al que deben dirigirse todas nuestras miradas y todos los movimientos de nuestra vida para hacerla tranquila y dichosa. Es a donde la naturaleza nos lleva como a su último fin.

El tratado está dividido en cinco libros. En los dos primeros presenta y refuta la doctrina de Epicuro que es defendida por Torcuato con un discurso cuya escena se desarrolla en su casa de Cumas en presencia de Trigario que también había ido a visitarlo. Sobre estos libros poco o nada vamos a decir ya que el pensamiento de Cicerón sobre el epicureísmo no deja lugar a dudas.

Varias son las razones por las que descarta el epicureísmo: en primer lugar, porque quiere formar

(1)Cic., Epist. ad Atticum, 12,52,3: minore labore fiunt; uerba tantum adfero quibus abundo.

un sistema coherente y firme, que se base en principios incommovibles, cosas de las que carece éste, y en segundo, porque desea una moralidad fundada en la libertad y llena de contenido. Además no hay que perder de vista que Cicerón es ante todo hombre político, que intenta formar un Estado perfecto y que, siendo el individuo una pieza del mismo, tiene que girar alrededor de ciertos principios que lo lleven a la perfección, lo que no encuentra en el epicureísmo.

En cuanto a los tres libros restantes vamos a intentar captar el pensamiento de Cicerón, lo que es sumamente difícil, ya que éste hace profesión de eclecticismo y de eclecticismo académico y no vulgar, pues, a estilo de Platón en sus diálogos, no admite la verdad absoluta de tal doctrina al condenar la opuesta, sino que opone una doctrina a otra haciendo ver lo que cada una critica justamente de la otra y lo que tiene de bueno en relación con ella, ya que la misión del filósofo, sobre todo del bueno, no es escoger una doctrina y rechazar otra sino escoger todas a la vez con el fin de que las unas por las otras se vayan corrigiendo sus defectos.

Esta corrección de las unas por las otras nos va a llevar a conocer el pensamiento de Cicerón, muy importante para nosotros, pues el Cicerón moralista nos va a indicar al Cicerón religioso.

En el libro III, una vez expuesta y critica da la teoría epicúrea del soberano bien, pasa a la doctrina estoica por mediación de Catón.

Como en todos sus diálogos, comienza por un preámbulo, que en este caso dirige a Bruto, en el que le señala las dificultades que presenta la exposición del estoicismo, ya que el fondo de las cosas es complicado y su

vocabulario muy especial.

Le expone su punto de vista, según el cual, los estoicos no hacen sino desarrollar las ideas de los académicos y peripatéticos, introduciendo, como novedad, la terminología. (1)

Catón protesta y para poner la cosa en su justo término hace una exposición metódica del estoicismo.

Comienza por las tendencias naturales del ser, observadas desde el momento de su nacimiento, que apetece las cosas que convienen a su conservación y se aparta de las que pueden darle la muerte. (2)

El primer deber del hombre es conservarse en el estado de la naturaleza y después obtener las cosas que son conformes a ella y rechazar las contrarias. (3)

Las cosas concordes con la naturaleza, por ser relativas al ser vivo que las desea, no son bienes. Sólo mediante una elaboración racional se llegará a concebir el bien.

Poco después, hace una crítica de los que ponen la teoría de la moralidad en último término, considerando como indiferente todo lo que no es moral, terminando diciendo qué es el soberano bien. (4)

El bien es algo absoluto que no se define por comparación y no tiene grados. El bien lo comprendemos y llamamos así por su propio valor intrínseco. (5)

Es un error creer hay acuerdo entre las ideas

(1) Cic., De fin. 3,1-14.

(2) Id. id. 3,15-16.

(3) Id. id. 3,17-19.

(4) Id. id. 3,30-31.

(5) Id. id. 3,32-34.

de los estoicos y las de los peripatéticos, cuando discrepan sobre las condiciones de la felicidad, sobre el dolor, sobre las posibilidades de acrecentar el bien, a propósito de lo cual hace una exposición de la doctrina estoica sobre el carácter absoluto de la virtud, que no puede tener grados. (1)

Habla de los bienes que atañen al fin (perinentia) y de los agentes (efficientia).

Después de tratar de lo conveniente y del mundo, que es la sociedad común a todos los hombres, hace un retrato del sabio estoico, concluyendo: "Si nadie es, pues, feliz sino el sabio, y todos los buenos sabios son felices ¿qué cosa hay más adorable que la filosofía, o cuál más divina que la virtud?".(2)

Siendo los libros IV y V los que nos van a dar la pauta para conocer mejor el pensamiento de Cicerón, nos detendremos algo más en su exposición.

En el libro IV, Cicerón empieza con un preámbulo en el que le pide a Catón le dé algún tiempo para pensar la contestación a una doctrina extraordinariamente elaborada, hasta el punto que la da vergüenza confesar no entiende ciertas cosas que, dichas por los peripatéticos, las entiende. (3)

Llega a la conclusión de la inutilidad del estoicismo, ya que Zenón nada ha dicho que no dijeran los académicos y peripatéticos. (4)

Después de haber resumido la obra de los antiguos filósofos y mostrar su valor literario muy por en-

(1) Cic., De fin. 3, 44-48.

(2) Cic., De fin. 3, 55-58-59, 76.

(3) Cic., De fin. 4, 1-2.

(4) Cic., De fin. 4, 3-4.

cima del de los tratados de los estoicos, que se caracterizan por su sequedad, pasa a la cuestión del soberano bien y sobre qué principio lo fundan los académicos y peripatéticos. Define al hombre como compuesto de alma y cuerpo y cómo sus virtudes se refieren a tendencias naturales. (1)

Todo lo esencial de la doctrina de los académicos se encuentra en la estoica, por lo que Zenón nada ha aportado, si se excluye la terminología. (2)

El punto de origen estoico, dice, es como el de los académicos: la naturaleza y las tendencias naturales, como instinto de conservación. (3)

El sistema estoico viene a decir que la naturaleza quiere conservar no al ser todo entero, sino solamente lo que tiene de mejor. (4)

La verdadera función de la sabiduría es perfeccionar lo que hay de bueno en el hombre, pero sin sacrificar el resto. (5)

Después de tratar de la imposibilidad de constituir el soberano bien con la sola virtud; de que los estoicos caen en la indiferencia moral de Pirrón y de Aristón; de las paradojas estoicas, llega a la conclusión de que la originalidad de los estoicos no es más que una ilusión, ya que no hacen otra cosa que repetir las ideas de los antepasados haciendo entrar en el soberano bien los mismos elementos. (6)

El estoicismo es, pues, una tentativa desa-

(1) Cic., De fin. 4, 6-7, 14-15, 16-18.

(2) Cic., De fin. 4, 19-23.

(3) Cic., De fin. 4, 25.

(4) Cic., De fin. 4, 33-35.

(5) Cic., De fin. 4, 36-39.

(6) Cic., De fin. 4, 56, 60.

fortunada, dice, para conciliar tesis inconciliables. (1)

Por último, en el libro V, Cicerón, por boca de Pisón, expone, según Antíoco, las ideas comunes de la Academia y de los peripatéticos, sobre el soberano bien. (2)

La moral se refiere no sólo al individuo, si no también a la vida social y política. (3)

Sostiene la opinión de Aristóteles y Teofrasto, resumida por Antíoco, que es también la del académico Polemón. (4)

Habla de la importancia del tema del soberano bien y de las tendencias naturales, como punto de partida de éste. (5)

El único sistema es el de los académicos y peripatéticos, pues los estoicos han seguido en todo a éstos, empeñándose solamente en variar los nombres. (6)

Exposición de este sistema. Tendencias esenciales y fin del ser: conservarse y realizar la perfección de su naturaleza. (7)

Amor del hombre a sí mismo, como lo prueba el miedo a la muerte. (8)

La naturaleza del hombre es cuerpo y alma. Cualidades de ambos. (9)

La más bella forma de la moralidad: la jus

(1) Cio., De fin. 4, 78-80.

(2) Cio., De fin. 5, 8.

(3) Cio., Cio., De fin. 5, 9-11.

(4) Cio., De fin. 5, 14.

(5) Cio., De fin. 5, 15.

(6) Cio., De fin. 5, 23.

(7) Cio., De fin. 5, 24-26.

(8) Cio., De fin. 5, 27-33.

(9) Cio., De fin. 5, 34.

tiola. (1)

Observaciones de Cicerón sobre la exposición de Pisón. Crítica de la afirmación de que el sabio es siempre dichoso. (2)

Respuesta general de Pisón a la crítica de Cicerón. (3)

Los peripatéticos no son menos consecuentes con ellos mismos que los estoicos. No hay entre unos y otros diferencias sobre la virtud y la felicidad, sino en la terminología. (4)

-
- (1) Cic., De fin. 5, 64.
(2) Cic., De fin. 5, 77-78.
(3) Cic., De fin. 5, 87.
(4) Cic., De fin. 5, 89.

Pensamiento de Cicerón.-

En las críticas que se ven en los libros IV y V De finibus, cuyo argumento acabamos de exponer, hay un punto que es preciso resaltar, ya que nos puede servir para conocer lo que es propio de Cicerón.

En el libro V Cicerón alaba a los estoicos por ser consecuentes con sus principios y en cambio en el IV los reprocha por su inconsecuencia. (1)

¿Son consecuentes o inconsecuentes? Si son lo primero no son lo segundo y viceversa. Entonces ¿cómo se explica esta aparente contradicción en Cicerón?

Decimos aparente contradicción, ya que, en realidad, no existe, al no ser ambas opiniones del propio Cicerón.

Para salvar esta dificultad creemos que la opinión del libro IV es de Antíoco y que no estando muy conforme Cicerón con ésta, expone la suya en el libro V.

La razón en la que basamos nuestra creencia es la siguiente: La crisis que sufren todas las escuelas en la mitad del siglo I a. de Cristo se extiende también a la Academia. Los dirigentes que suceden a Clitímato, Filón de Larisa (110-85) y Antíoco de Ascalón (85-69) no sólo no se entendieron con sus predecesores, sino que ni incluso entre sí acerca de la significación que debía darse a la doctrina de la Academia.

Esta falta de entendimiento la vemos por las Académicas de Cicerón, que conoció a Filón en Roma en-

(1) Cio., De fin. 5, 27, 79; 4, 46-48.

tre los años 88 y 85, y fue alumno de Antíoco en Atenas el año 79.

En el año 46 escribe Cicerón sus Primeras Académicas, cuyo primer libro perdido, Catulo, contenía la exposición de la teoría de Carnéades, y el segundo, conservado, Lúculo, contiene precisamente la teoría de Antíoco, expuesta por Lúculo y refutada por Cicerón, de acuerdo con Filón de Larisa.

Al año siguiente reeditó el mismo tratado en cuatro libros, las Segundas Académicas, cuyo primer libro (único conservado) contiene una exposición de la doctrina de Antíoco que desarrolla Lúculo.

Para comprender el objeto del debate, veamos el contenido de este primer libro, de las Segundas Académicas.

Varrón-Antíoco expone una de las más extrañas tesis históricas, según la cual los verdaderos continuadores de Platón no son Arcesilao y Carnéades sino los estoicos, y que la única manera de renovar la tradición académica es tomar al estoicismo limpio de inconsecuencias.

Volvamos a libro III De finibus.

Catón, representante de los estoicos, condensa la esencia de la doctrina estoica en la siguiente ecuación: Belleza moral igual a solo soberano bien. (1)

Para llegar a esta conclusión ha partido desde el principio del ser, esto es, desde su nacimiento. (2)

Esta definición, dice, abre un abismo on-

(1) Cic., De fin. 3, 33, sgs.

(2) Cic., De fin. 3, 16, sgs.

tre los estoicos y los peripatéticos. No se trata de diferencias de palabras, como pretende el enredador de Carnéades, sino de cosas. (1)

Considerado así el bien no puede tener ni aumento ni disminución por las cosas que se llaman buenas o malas. Podrán admitirse cosas medias, de las que se podrá hacer una elección pero nunca considerarlas, ni como buenas ni como malas, en sí. (2)

A esta exposición de la doctrina estoica por Catón, la réplica de Cicerón, en el libro IV, es la siguiente:

Los antiguos, dice, parten de la consideración total de la naturaleza humana. El hombre está formado de cuerpo y alma, por lo tanto tiene que haber bienes que se refieren al cuerpo y bienes que se refieren al alma. No quiere decir esto que no se le dé preferencia a los del alma, como parte la más importante, pero, nunca, desprecian do los del cuerpo. (3)

Ante una cosa tan clara y evidente ¿de qué puede reprocharlos Zenón? El error de éste está en no considerar a la naturaleza humana en su totalidad sino en su parte más noble, olvidándose del cuerpo, (4) por lo que considera, como virtud, sólo lo que respecta al alma.

(1) Cic., De fin. 3,41.

(2) Cic., De fin. 3, 54-58. Los estoicos no aceptaban un bien relativo como Aristóteles, que distinguía el bien del médico, del arquitecto, etc. Las cosas concordes con la naturaleza, por ser relativas al ser vivo que las desea, no son bienes.

(3) Cic., De fin. 4, 7,16: *Omnis natura uult esse conseruatrix sui, ut et salua sit et in genere conseruetur suo...* Idemque diuiserunt naturam hominis in animum et corpus. Cumque eorum utrumque per se expetendum esse dixissent, uirtutes quoque utriusque eorum per se expetendas esse dicebant, et, cum animum infinita quadam laude anteponerent corpori, uirtutes quoque animi bonis corporis anteponebant.

(4) Cic., De fin. 4, 14,37.

En esto coincide con Aristón. (1) Una doctrina planteada así, ni es completa ni eficaz para guiar la acción, pues son los apetitos naturales los que suscitan y no el puro concepto del deber. (2)

Ante la inconsecuencia de este volver a la naturaleza por parte del sistema estoico, el examen de algunos de sus silogismos, relativos al soberano bien, y vicios de éstos, por su ineficacia y falsedad, Cicerón llega a la conclusión, después de revisar uno por uno, que su doctrina poco se diferenciaba de la de los antiguos y que toda su magia se encontraba en las palabras. (3)

A continuación les demuestra cómo en su doctrina no hay más que ostentación, paradojas y artificios, y que su Zenón coincide en las palabras con Aristón, pero no en el fondo, y en cambio coincide en el fondo con Aristóteles y los otros, discrepando en las palabras.

Concluye con este dilema: los estoicos quieren tener dos tesis contradictorias; por una parte, aceptan un solo bien, lo honesto; por otra, unas cosas preferibles a otras.

Si se quedan con lo primero, entran en el

(1) Cic., De fin. 4, 15,40: Introduci enim uirtus nullo modo potest, nisi omnia quae leget quaeque reiciet unam referentur ad summam. Nam si omnino ea neglegemus, in Aristonem uitia et peccata incidemus.

(2) Cic., De fin. 4, 18,48: Quid autem minus consentaneum est quam quod aiunt, cognito summo bono reuerti se ad naturam, ut ex ea petant agendi principium, id est officii? Non enim actionis aut officii ratio impellit ad ea quae secundum naturam sunt appetenda.

(3) Cic., De fin. 4, 22,60: Si de re disceptari oportet, nulla mihi tecum, Cato, potest esse dissensio. Nihil est enim, de quo aliter tu sententias atque ego, modo commutatis uerbis ipsas res conferamus. Nec hoc ille non uidit, sed uerborum magnificentia est et gloria delectatus; qui si ea quae dicit ita sentiret, et uerba significant, quid inter eum et uel Pyrrhonem uel Aristonem interesset? Sin autem eos non probabat, quid attulit cum iis quibuscum re concinebat uerbis discrepare?

campo de Aristón; si con lo segundo, en el académico-peripatético. ¿En qué campo milita Cicerón?

Después del examen de los libros III, IV y V, hemos visto que en el IV critica al estoicismo por medio de Antíoco y que en el V, se opone a éste, al declarar a los estoicos consecuentes con sus principios, (1) nos inclinamos a creer que el pensamiento de Cicerón está en la crítica intercalada en el libro V, entre la exposición de la doctrina académico-peripatética por Pisón y la conclusión.

No hay que perder de vista que Cicerón se considera fiel a la doctrina de la Academia que le permite adoptar los otros sistemas sin obligarle a aceptar alguno que le coartaría su libertad.

Por esto sería peligroso, después del análisis que hemos hecho de los tres últimos libros de su tratado De finibus, pretender que el pensamiento de Cicerón está en el libro IV por el hecho de que lo opone al III, o en el V, porque hace lo mismo con respecto al IV.

El fin.-

Lo que justifica a todo ser es su fin. Este fin lo podemos considerar como particular o como universal. El fin particular de cada ser es él mismo. El universal, la vida.

Cada ser tiende a preservar su ser individual para conseguir su fin.

Al principio lo hace sin darse cuenta, de una manera instintiva, pues no está en condiciones de buscarse un principio de conducta, por lo que es la naturaleza la que se presenta como legisladora suprema universal. (2)

(1) Cic., De fin. 5, 27, 79; 28, 83.

(2) Cic., De fin. 5, 25, 42.

Llega un momento (éste lo ponen los griegos a los catorce años) en que el individuo ya está en condiciones de hacer reflexivamente lo que antes realizaba por instinto. En este instante el hombre tiene que discernir qué es lo propio suyo con el fin de poder obrar a tenor de su propio ser.

Se da cuenta de que en él hay tendencias que parten del cuerpo, con las que se asemeja a los animales, y tendencias que le son particulares; que parten del alma racional. Siendo éstas lo suyo propio por excelencia, tiene que privilegiarlas, valorarlas por encima de las del cuerpo y hacer que obren en conformidad a su esencia; ahora es cuando empieza a conseguir los fines para los que ha nacido.

"Si el hombre se conociera a sí mismo desde el momento que nace y pudiese fijar cuál era la virtud de toda la naturaleza y de cada una de sus partes, vería muy pronto cuál es el sumo bien y el más apetecible entre todas las cosas que buscamos, no pudiéndose equivocar de ninguna manera. Pero los principios de la naturaleza están tan ocultos, que en la infancia ni los vemos ni los conocemos.

Adelantando la edad, empezamos a conocernos, aunque de un modo tardío e incompleto. Y así, aquel primer instinto que la naturaleza nos da, es para nosotros oscuro e incierto, y el primer apetito del alma sirve sólo para mantenernos en salud e integridad. Y cuando empezamos a conocer y sentir lo que somos, y en qué nos diferenciamos de los animales, entonces empezamos a conseguir el alto fin

para que hemos nacido".(1)

La vida moral del hombre no se confunde con su vida biológica. El hombre comienza a obrar como persona que es la única capaz de producir actos morales, cuando se pone en relación con su esencia particular, que es la racionalidad. A partir de aquí comienza la ética.

El paso de la ley de la vida a la ley de la razón es una consecuencia y no un salto. Todo ser tiene un fin que está en conformidad con su naturaleza. La naturaleza del hombre es racional; de aquí que su fin también es racional.

Lo que especifica al hombre y lo distingue de los demás animales es la razón. El hombre, además de causas involuntarias en su obrar, que es lo que sucede a los animales que obran llevados por su instinto, como dotado de inteligencia, goza de libertad.

La libertad no consiste en un obrar ciego, impulsado por causas no voluntarias incrustadas en la naturaleza, sino en obrar por causas voluntarias que implican una elección entre varios objetos. La elección fa-

(1) Cic., De fin. 5,15,41: si, ut initio dixi, simul atque ortus esset, se quisque cognosceret iudicareque posset quae uis et totius esset naturae et partium singularum, continuo uideret, quid esset hoc, quod quaerimus, omnium rerum quas expetimus summum et ultimum nec ulla in re peccare posset. Nunc uero a primo quidem mirabiliter occulta natura est nec perspicui nec cognosci potest. Progredientibus autem aetatibus sensim tardeque potius quasi nosmet ipsos cognoscimus. Itaque prima illa commendatio, quae a natura nostri facta est nobis, incerta et obscura est, primusque appetitus ille animi tantum agit, ut salui atque integri esse possimus. Cum autem dispicere coepimus et sentire quid simus et quid ab animantibus differamus, tum ea sequi incipimus ad quae nati sumus.

cultad del hombre exclusivamente, constituye la libertad.

Decimos exclusiva del hombre ya que sin el entendimiento no podría darse tal elección, y el entendimiento es propio y exclusivo del hombre.

Pero el entendimiento ¿cómo tiene esta facultad de elección? o mejor dicho ¿esta facultad es un instinto, como el de los animales, aunque más perfeccionado?

Esta facultad de elección ante las cosas que se le presentan va impresa en la naturaleza racional de la misma manera que, como dice Séneca, "En el semen del hombre futuro está incluido su proceso, y el niño antes de nacer lleva la ley de la barba y las canas, pues todo lo del cuerpo y su actividad consecutiva son esbozos que lleva en miniatura y ocultos".(1)

De ser así, ¿cómo se salva la libertad para que el acto sea verdaderamente moral?

El hombre, como compuesto de cuerpo y alma, al llegar a los catorce años, ésta es la edad que ponían los antiguos, pasa de los móviles biológicos a los móviles lógicos, momento en que empieza la moralidad.

Este paso debe realizarse naturalmente, ya que, siendo el hombre un compuesto de animalidad y ra-

(1) Séneca, Nat. quaest., 3, 29, 2-3: Ut in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est et legem barbae canorumque nondum natus infans habet, totius enim corporis et sequentis actus in paruo occultoque lineamenta sunt.

cionalidad, es el mismo orden el que reina para ambas partes.

En el primer estado, el de la animalidad, el hombre se mueve por los instintos como los demás animales. En el segundo, el de la racionalidad, el instinto se desdobra en un doble acto, el del conocimiento y el de la voluntad. No puede darse un acto sin el otro.

Por el primero, el hombre aprehende las cosas; por el segundo, de las cosas aprehendidas escoge. En este estadio, el hombre deja el instinto y se conduce por la voluntad, cargándose, por así decirlo, con la responsabilidad de su acto.

El escoger implica una jerarquía de bienes racionales, ya que no se escoge cuando las cosas son iguales; pero el escoger no indica oposición, que sería una contradicción, desde el momento que se les llama bienes, sino que lo que es bien en un plano determinado, por ejemplo el de la animalidad, puede dejar de serlo en el plano de la racionalidad.

Esto es precisamente lo que sucede cuando el hombre pasa del estadio de la animalidad al de la racionalidad.

En el primer estadio lo que ocupa el primer lugar son los móviles biológicos, en el segundo los lógicos. De aquí que hay un cambio de lugar. En este segundo estadio surge la noción de valor que es la causa de la elección y, su consecuencia, la escala de bienes.

El hombre llega a darse cuenta de que con los primeros móviles se cumple la armonía de su ser con la ley universal del mundo o el fin universal de los seres, pero no su fin particular y específico, que le corresponde a su naturaleza espiritual.

Con esta concepción del valor, el hombre pasa a la esfera de la moralidad.

En esta esfera de la moralidad se plantea otro problema. El acto moral está ya realizado.

¿Cuándo se dice que un acto moral es bueno y cuándo que es malo?

Es la intencionalidad la que hace que un acto humano sea moral. Pero el mérito o el valor de este acto no depende de la intencionalidad del que lo hace, pues entonces no habría actos malos, sino de la conformidad de este acto con el soberano bien.

Cicerón se veía forzado a dar una definición relativa del bien moral que no coincidía exactamente con la definición absoluta del bien en sí.

Es, pues, por grados cómo se llega a alcanzar el bien.

Se empieza por los móviles orgánicos. Después se descubre que la naturaleza nos guía al hacer una elección consistente en quedarse con lo que es confor

me con ella y rechazar lo contrario.(1)

La naturaleza se erige en ley de nuestra acción.

Hasta aquí todo ha sido hecho dentro de la naturaleza y por la naturaleza. ¿Qué ha puesto el hombre? Nada o muy poco, ya que se deja conducir por la naturaleza. Por una parte se ve que el principio constitutivo de la moralidad es la naturaleza, por otra, el término es la misma naturaleza. ¿Qué se desprende de esto? Que la intención de Cicerón es colocar el bien moral dentro del bien natural, pero con un grado de dignidad superior al orden biológico. O el criterio de la moralidad radica en el orden del mundo o es exterior a él.

Esta es una cuestión que se debatía ya desde antiguo, haciéndose célebre por la controversia entre Antípater y Carnéades.

Zenón es el primero que mezcla el estudio del valor con el del bien. Tiene valor lo que está conforme con la naturaleza, no lo tiene aquello que es contrario; hay que tomar lo primero y rechazar lo segundo,

Partiendo del presupuesto estoico de que la naturaleza ha puesto en nosotros inclinaciones hacia el bien, el derecho de elección viene dado por la ordenación objetiva de las cosas hacia estas inclinaciones, de

(1) Cic., De Fin. 3,6,20: *Initiis igitur constitutis, ut in quae secundum naturam sunt ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reiicienda.*

lo contrario, no habría ni armonía ni orden.

La elección subjetiva del hombre está valorizada por la tendencia innata del ser a situar todas las cosas en relación con su esencia y tomar las que la desarrollen.

El objeto moral para Zenón no es otro sino el desarrollo completo del hombre según el Logos, siendo el Logos la razón subjetiva individual como la naturaleza objetiva de las cosas. De esto resulta que es lo útil lo que tiene valor, lo que desarrolla la ciencia específica del hombre en el plano de la naturaleza y del Logos, siendo la consideración del objeto lo que sobresale.

El concepto de bien es inseparable del concepto de útil, e igualmente se funda en él.

Hasta aquí llega la antigua doctrina estoica. Diógenes va más lejos en la noción del valor, resaltando que la evaluación competente del sujeto es la que determina la medida del valor de las cosas, de donde un elemento subjetivo se introducía en su apreciación.

Este carácter subjetivo del acto moral es el que Antípater quiere acentuar, al introducir en el sistema estoico el escoger propio del hombre, creando por esto el término *ἀεὶ* (1).

(1) Cic., De fin. 3,6,20: Aestimabile esse dicunt (sic enim, ut opinor, appellemus) id quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit, quod aliquod pondus habeat dignum aestimatione, quam illi *ἀεὶ* uocant, contraque inaeestimabile, quod sit superiori contrarium.

Veía que la sola elección, entre cosas indiferentes para conformarlas a nuestra naturaleza, les daba un valor.

Era de opinión que la inspiración instintiva de todo ser viviente se transformaba en una selección sentida como una obligación, y que llegaba a su punto culminante cuando el hombre tomaba sus decisiones, según principios consagrados y de acuerdo con su lógica específica.

Así, pues, la fórmula del ἀξιόν de Zenón recibía una especificación, que éste no le había dado, y una ligera modificación.

El fin es una manera de vivir basada en un escoger de cosas naturales y un rechazar de cosas contrarias.

Esta selección estaba hecha según un solo principio y máximas inviolables. Esta nueva concepción del escoger tenía una estrecha relación con la fórmula antigua del .

Antípater consideraba la conformidad al Logos como carácter esencial de la selección. Lo que daba el valor no era el fin sino el escoger en sí mismo. Entonces viene la pregunta de Carnéades: ¿Cuál es el sentido de este escoger? ¿Representa el fin o los que importan son el resultado obtenido por este escoger y el éxito de este esfuerzo?

Bajo la presión de esta crítica Antípater

se ve en la necesidad de dar otra interpretación del ἀεὶ λέειν diciendo que el fin es precisamente hacer constantemente y sin descanso todo lo posible en vista a conseguir todo lo que corresponde esencialmente a nuestra naturaleza, esto es, mantener como objetivos de nuestras aspiraciones las cosas conformes a nuestra naturaleza asegurando al mismo tiempo la prioridad a lo que pertenece a la parte espiritual.

Cicerón está de acuerdo con la opinión de Antípater. Para nuestro filósofo la noción de bien o de virtud es genérica. El valor es algo inherente a la noción de bien, y éste no cambia, haya sido conseguido o no el fin (1).

En un texto que hemos visto, De fin. 3, 6, 20, (pág. 211, nota 1', Cicerón nos habla de una conexión entre lo conveniente y la elección.

Lo conveniente es todo lo que corresponde a la conservación del ser. La selección, lo que está encaminado a la consecución de este objeto, llamada bien. De la comparación de este texto y el del De fin. 3, 10, 34, que vamos a transcribir en esta página, nota 1, resulta que la obtención de lo conveniente no aporta al bien sino un peldaño, pero no cambia el valor de la elección. La elección sobrepasa bastante a lo conveniente por lo que Cicerón tiene

(1) Cic., De fin. 3, 10, 34: Hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria ut sua et sentimus et appellamus bonum. Ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere ualet, non magnitudine.

el cuidado de añadir que el bien comienza solamente a aparecer en la elección, en el estado en que la elección dice relación a lo conveniente. ¿Cuál es la naturaleza de esta conexión entre la elección y lo conveniente? Cicerón lo va a precisar al distinguir dos grados en el bien y correlativamente en la elección.

Hay un primer bien que es el conseguido por nuestro instinto natural que hace que cojamos lo que es conforme a la naturaleza y repelamos lo contrario. En este primer estado no influye para nada la reflexión y por lo tanto el acto es natural. La elección es legítima y necesaria.

Hay otro estado en el que, con el desarrollo de la razón, se revela un último bien al que ésta impulse y que está finalizado con relación a ella.

Las cosas que responden a este fin no son el objeto de un simple escoger sino que deben ser buscadas por ellas mismas (*expetendae*). Cicerón aclara su pensamiento con el ejemplo del arquero. Lo que debe hacer el buen arquero es hacer bien la puntería, no el alcanzar el blanco, pues éste puede conseguirse o no por simple efecto del azar.

Como los actos convenientes tienen por punto de partida los móviles primeros de la naturaleza es necesario sean referidos a ella.

"Deben ser de tal manera que se pueda decir legítimamente de todos que el fin a que se dirigen es

atender a los principios originarios de la naturaleza no encontrando en ellos el bien último por la razón de que en las primeras acomodaciones a la naturaleza no hay lugar para el acto moral. Este viene después y no impide estar conforme con la naturaleza e igualmente ejercer una atracción sobre nosotros mucho más grande que la de todas las tendencias anteriores".

"Y aquí debemos destruir el error de los que piensan que son dos los bienes extremos".

"Nosotros estamos en efecto, cuando hablamos de un fin último en la serie de los bienes, como el hombre que se propone arrojar una lanza o una saeta: el arrojarla será el término de la acción, como lo es para nosotros el sumo bien, pero los medios que emplea para arrojarla no será el bien, de la misma manera que los que usamos nosotros, para alcanzar el sumo bien, no son este mismo bien, ni se llaman apetecibles sino elegibles"(1).

Cicerón hace un esfuerzo por quedarse con la tesis de Antípater, apartándola de la objeción de Carnéades.

Antípater sostenía que sólo la manera de obrar conforme a la naturaleza era el fin del hombre y no el éxito en el alcance de las cosas conforme a la natura-

(1) Cic., De fin. 3,6,22: Cum uero illa quae officia esse dixi proficiscantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adspiciamur principia naturae, nec tamen....quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio.... illud autem ut feriat quasi seligendum, non expetendum.

leza, que depende de las cosas exteriores.

Carnéades redargüía que este sistema transformaba el fin y el más grande bien del hombre en una aspiración hacia un objetivo extraño a ella misma y establecía, por consiguiente, un último fin que respondía a otro más elevado.

La relación entre el fin y los medios se encontraba invertida pues se podía decir, con la misma lógica, que el fin de la medicina no es la salud, sino el tratamiento que tiende a restablecer a ésta.

Antípater para defenderse de esta objeción hacía una diferencia entre el *τέλος* y el *σκοπός* de la acción, que es la que hemos hecho entre el objeto y el término. En el ejemplo de la flecha el *σκοπός* es el blanco, la precisión en el tiro el *τέλος*. Así en ética el *σκοπός* es la *εὐδαιμονία* y el *τέλος* es *τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας*.

Que el término sea conseguido o no en nada cambia la rectitud del apunte moral que toca a su objeto por el mero hecho de que es justo.

Antípater prefiere el ejemplo de la danza o la comedia, cuyo objeto, juego gracioso del cuerpo o de la palabra, no es otro que el desarrollo completo del arte mismo.

Cicerón opone estos dos ejemplos y señala que en el primero la acción y el objeto son heterogéneos mientras que en el segundo el objeto es inmanente a

la acción.

"Pero no es del arte de la navegación o el de la medicina que, según nosotros se parece a la sabiduría; es sobre todo al juego del actor, del que acabo de decir, y de la danza en el sentido de que es en ella misma donde reside su fin y que no lo busca fuera de ella, siendo este fin la realización del arte".(1)

Estas observaciones no eluden la dificultad y así Carnéades, con muy buena lógica, preguntaba ¿cuál era la razón de ser de una manera de obrar que apuntara a un objetivo determinado si este objetivo no importaba nada? o en otros términos, ¿qué significaría la actitud de un arquero que se pasara toda la vida apuntando a un blanco sin importarle nada hacerlo o no?

Si se admite que las cosas conforme a la naturaleza son el objetivo de la manera de obrar, se debe lógicamente conceder que ellas son también el objetivo de la existencia y que este objetivo no se consigue si no se alcanzan estas cosas.

Con esta argumentación echaba en cara a los estoicos de que rompían la integridad de la vida humana, ya que la manera de obrar la relacionaban a cosas extrañas al objeto de la existencia.

La dificultad se mantenía en el punto de

(1) Cic., De fin. 3,7,24: Nec enim gubernationi aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio.

vista que era el de Zenón: el valor de la acción dependía de la conformidad del Logos del hombre con el de la naturaleza independientemente de sus acciones concretas. Se podía decir entonces que el objeto natural del hombre era el desarrollo de sus disposiciones racionales y que el objeto lógico era el de sus disposiciones naturales. Ahora bien, desde el momento que se disocia la parte animal de la espiritual estalla el conflicto. Se echa en cara a Antípater el establecimiento de dos objetos diferentes de existencia. Para suprimir esta dualidad debía reducir las cosas naturales a la simple materia de la acción.

Carnéades le demuestra que está en contradicción con la doctrina tradicional, y del estoicismo, que deducía el objeto de la existencia de la aspiración natural hacia las cosas útiles.

Antípater trata de conciliar los dos puntos de vista considerando esta aspiración, como objeto, y la elección, como causa de valoración. Con esto caía en un círculo vicioso ya que el objeto era escoger lo que no tenía valor sino por el mismo escoger.

Cicerón, ¿se escapa de esta contradicción? Este dice que el escoger de la razón es conforme a la naturaleza y una de sus más fuertes atracciones. Mas como excluye el acto moral en el primer estado, el término naturaleza lo toma en el sentido de que lo racional abarca lo biológico y no a la inversa.

También, al tratar de bienes, la noción de fin no se aplica sino impropiaamente a los fines primeros

de la naturaleza puesto que ellos no deben ser buscados. Esta ambigüedad se manifiesta en aquel silogismo de Catón: "Todo lo que es bueno es meritorio, lo que es meritorio es moral, luego todo lo que es bueno es moral". Mucho concede en la mayor y lo prueba como sigue: Es absurdo pretender que haya una cosa buena que no sea deseable, una cosa deseable, que no agrade, una cosa que agrade, que no se ame, y por consiguiente que no sea también meritoria.(1)

Se cae en la menor, que es concedida por todos.

Cicerón no define, y tal vez intencionadamente, qué es lo que el entiende por "cosa buena", de modo que la expresión abarca no sólo a las cosas "seligendae" sino también a las "expetendae". De aquí se sigue que, cuando el hombre elige razonadamente las primeras, su acto no deja de ser moral y, cuando persigue las segundas, mira a la utilidad. Mas, en el primer caso, no es la cosa, que es moral en ella, el fin apuntado, ni tampoco en el segundo, siendo algo que conviene al ser.

Cicerón está metido en un círculo vicioso, ya que al proponer una definición relativa del bien moral, en su pensamiento, era absoluta, puesto que era precisamente para establecer un fin inmutable que le sustrajera de la dependencia de las cosas exteriores. Pero por el hecho de la escisión que se había operado entre los móviles del ser, reducidos al rango de convenientes, y los de la razón, al escoger del hombre, le faltaba el firme soporte que le había asignado el antiguo estoicismo.

(1) Cic., De fin. 3,8,27.

Nuestro filósofo no salía del círculo vicioso sino al referir este escoger a una ley transcendente, directamente notificada por Dios a la razón individual y no por el intérprete de la naturaleza, como tal.

Se aparta de la estricta ortodoxia del estoicismo, como se desprende por lo que dice en las *Tusculanas*: "Y todavía se puede conocer mejor el poder de la naturaleza en las bestias a quienes dio sentido. Porque a unas las hizo capaces de nadar y habitar en las aguas, y a otras, que son las aves, les permitió gozar de la libertad del cielo; y a las serpientes les hizo arrastrarse por la tierra; y a unas bestias las dejó vagar solas, y a otras las congregó en sociedad; y a unas las hizo feroces, y a otras mansas y pacíficas, y a no pocas las ocultó bajo la tierra. Y guardando cada cual su propio oficio, sin poder adoptar las costumbres de otra especie, todas permanecen sujetas a la ley natural. Esto que la naturaleza concede a las bestias, lo concedió todavía con más excelencia a los hombres. El alma humana derivada de la mente divina, con ninguna otra cosa sino con el mismo Dios puede ser comparada.

Esta alma humana, si es cultivada, se convierte en entendimiento perfecto, esto es, en absoluta razón, o lo que es lo mismo, en virtud"(1).

(1) *Cic.*, 5, 13, 38: Facilius uero etiam in bestiis, quod iis sensus a natura est datus, uis ipsius naturae perspicui potest. Namque alias bestias nantis aquarum incolae esse uoluit, alias uolucres caelo frui libero, serpentis quasdam, quasdam esse gradientis; earum ipsarum partim soliuagas, partim congregatas, immanis alias, quasdam autem cicures, non nullas abditas terraque tectas. Atque earum quaeque su-

El lenguaje empleado por Cicerón parece estoico, aunque su pensamiento, al llegar a la idea de la legislación autónoma de la pura razón humana, es académico.

Queriendo conservar al mismo tiempo la noción de utilidad intentará establecer un sistema de moralidad cuyos preceptos aparecerán más afirmados que deducidos.

El fin moral en Cicerón.-

En dos puntos está de acuerdo Cicerón con Zenón: a) en que las cosas exteriores no tienen en ellas ni la razón de bien, ni la razón de fin; b) que esta razón se encuentra en la conformidad al Logos.

En dos cosas discrepa Cicerón con Zenón. Para éste la noción de valor es inframoral, ya que se trata de las primeras inclinaciones de la naturaleza.

El valor depende de su conformidad con la naturaleza en cuanto que está asegurada en su relación con el orden universal y racional del mundo o del destino.

um tenens munus, cum in disparis animantis uitam transire non possit, manet in lege naturae. Et ut bestiis aliud alii praecipui a natura datum est, quod suum quaeque retinet nec discedit ab eo, sic homini multo quiddam praestantius; etsi praestantia debent ea dici quae habent aliquam comp^{ar}ationem, humanus autem animus decerptus ex mente diuina cur alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest...quod est idem uirtus.

La moralidad se basa en la intencionalidad del hombre.

Para Cicerón el valor dependía del escoger y la moralidad, de la conformidad a la razón interior e individual.

Están ambos de acuerdo en no colocar la moralidad ni en las primeras inclinaciones de la naturaleza ni en las cosas a preferir como tales.

Uno y otro dirán que la moralidad es la conformidad a la naturaleza, pero esta conformidad no es la relación del particular al universal, es más lo excluye, sino la relación del alma a ella misma.

Una acción será moral no porque responda a una necesidad orgánica y que esta necesidad es sentida por otra de una ley universal apercibida en ésta, sino porque es razonable y preferida y nada más, es en suma por que el alma se complace.

El alma no juzga teniendo presente un orden establecido. El alma no consulta sino que dicta soberanamente el bien y el mal echándose en brazos de su solo instinto y sin fijarse en el orden exterior del mundo. El hombre impone su escoger y es este escoger el que hace la moralidad. Esto parte no de algo exterior sino de un imperativo interior. La moralidad ha de ser buscada por ella misma, esto es, por su conformidad con el alma. Está regida por un propio y solo ideal, la belleza moral, ideal subjetivo que se separa de esta suerte de utilidad, que es la ley.

Cicerón continuará diciendo que seguir a la naturaleza es seguir a la virtud, no refiriéndose a la naturaleza universal, legisladora soberana de todas las cosas, sino a la naturaleza propia del alma humana que es la que expresa la virtud.

El pensamiento de Cicerón es un verdadero retorno al pensamiento estoico. Aunque había hecho profesión de independencia en filosofía sigue el movimiento iniciado por Diógenes y Antípater.

No lo lleva a su término pero es preciso admitir que lo dejó más lejos que todos sus predecesores. Las nuevas posiciones estaban más cerca de las morales platónica y aristotélica que la del antiguo estoicismo.

La fuente de la moralidad está colocada en una ley que transcendía el cosmos. Bajo la vaga universalidad abstracta del soberano bien, bienes morales concretos imponían su finalidad determinada.

El viejo dogmatismo monista se hundía y y su síntesis teológica y cosmológica se dislocaba.

"Seguir la naturaleza, seguir la razón, seguir a Dios, es un solo ideal para los estoicos".(1)

Este único ideal se disocia más adelante.(2)

Carnéades, igual que Arcesilao, no es como Pirrón, un desesperado; sino que ambos tienen el sentimiento de un universo más profundo y más complejo que el que pretendía alcanzar de un golpe el racionalismo estoico.

Carnéades prepara también el desenvolvi-

(1) E. Bréhier, Hist. de la Filos. V.I, pág. 328.

(2) E. Bréhier, Historia de la Filos. V.I, pág.381.

miento de la moral mostrando que la teoría estoica de los preferibles conduce a consecuencias muy cercanas a la tesis que los platónicos y peripatéticos coincidían en admitir, porque su principio de elección entre las acciones es el mismo.

Pero esta evolución no significaba una vuelta al pasado. El estoicismo antiguo se encontraba a sus anchas en la unidad abstracta del ser y del pensamiento. Verificaba en el universo las leyes de su razón y en él las del ser universal.

La libertad estaba condicionada con el destino.

Pero al reflexionar sobre la racionalidad del universo y sentirla como suya, la razón humana vuelve a sí y se separa del ser universal; no reconoce otra racionalidad para las cosas o para los actos que la que toma de ella.

La moralidad encerrada hasta aquí en la idea abstracta, aunque objetiva de la *ὁμολογία* pasa al dominio concreto de la acción. La voluntad moral se libra de la sumisión al destino. La razón moral se emancipa del orden del mundo y afirma su interioridad, su transcendencia, su autonomía.

Todo esto señala auténticos progresos de la reflexión ética.

Cicerón llega por este camino hasta la noción de la ley moral transcendente.

Se encuentra muy prisionero del dogmatismo estoico o de lo que quedaba para elegir esta noción transcendente, como clave de una moral sistemática y deductiva.

Está decidido a dejar terminada completamente la noción tradicional de utilidad.

El Problema de lo Útil.-

Lo que constituye el centro de la Ética ciceroniana es el problema de lo útil.

Para el antiguo estoicismo el soberano bien, la hermosura, la virtud, la honestidad, todo era una misma cosa, esto es, la conformidad al Logos. El ser por naturaleza tiende a su conservación, es decir, a obrar en conformidad con el Logos, de donde resulta que el soberano bien, la hermosura, la virtud, la honestidad, deben ser consideradas como cosas útiles. Desde este punto de vista es cómo Cicerón todo lo que es moral lo considera como útil.

Es explicable su interés por exponer un punto, el de la utilidad, que ya Panecio dice en su obra lo iba a tratar y que lo pasa por alto.

Su empeño radica en que siendo el padre de la humanitas, y su obra, el sistema más perfecto de moral natural, no podía dejar de tratar lo que ya había hecho Epicuro, pero de una manera tan opuesta que no tiene más remedio que salirlo al paso para negar que lo útil, considerado como el equivalente del interés personal, pueda ser considerado como moral.

También la utilidad era el bien común para los peripatéticos, para lo que habían desarrollado una casuística. El estoicismo la había formado a su manera ba-

jo el nombre de cosas preferibles, sobre la que fundan toda la paronética.

Aristón rechaza la teoría de los preferibles, o sea, la idea de que, si no se tratara del bien o del mal, una cosa podría ser preferida a otra, como la salud a la enfermedad, la riqueza a la pobreza. En esto está de acuerdo con los sermoneadores de las diatribas, y también se le atribuye la comparación del sabio con el buen actor, interpretando cada cual el papel que les ha tocado en suerte. (1)

El sabio debe acomodarse a las circunstancias e igualmente el actor, pero no tienen motivo para escoger una acción en vez de otra.

La argumentación de Aristón contra los estoicos, conservada por Sexto Empírico, (2) en cuanto a la cuestión de los preferibles, es una argumentación *ad hominem*. En efecto, para los estoicos las cosas conforme a la naturaleza, como la salud, la riqueza, etc. no son preferibles sino a condición de que, según Crisipo, el sabio puede escoger la enfermedad, cuando sabe que ésta entra en el ensamblaje de los sucesos del universo.

Aristón pretende refutar a los estoicos mostrándoles que tal ocasión existe y el sabio debe escoger la enfermedad, si con ella nos puede dar la libertad que el tirano nos ha quitado. Esta nota la generaliza al admitir que, en todos los casos, el preferible no es escogido ni evitado por el sabio sino a tenor de las circunstancias. Esta actitud de Aristón no es sino la consecuencia de su abandono de la física, la que rechaza por incierta, por inútil y por impía, pudiendo admitir la teoría de

(1) Diógenes Laercio, 7, 160.

(2) Sext. Emp., Contra los matemáticos, 9, 63.

los preferibles si tuviera otra teoría de las inclinaciones, las que somete a su visión de conjunto de la naturaleza. Los estoicos conciben el valor de ciertas inclinaciones gracias a una especie de dibujo inherente a la naturaleza y no a una regla transcendente.

Quitada esta base, lo demás carece de sentido, viene abajo, como los deberes, los preferibles, las reglas de acción, y, al no existir esto, el sabio no mira a otra cosa sino a alcanzar lo indiferente.

Esta es la teoría a la que parece aludir Crisipo cuando habla de filósofos que, queriendo librar a nuestra voluntad de la sujeción a causas externas, atribuyen al hombre "un determinado impulso (ἐπελευστικὴν κίνησιν) que se manifiesta, en el caso de las cosas indiferentes, cuando de dos cosas iguales y semejantes es preciso escoger una sin que ningún motivo nos incline a la una más que a la otra, ya que no presentan diferencias".(1)

Así, pues, de no aceptar la física en el amplio sentido de la palabra, es decir de no buscar en la naturaleza el origen, justificación y medida de nuestras tendencias, como lo hacía Epicuro y los estoicos, se tiene que llegar a la inacción total, por ausencia de motivos, c. a la libertad de la indiferencia. (2)

Cicerón no acepta esta opinión, por lo que es preciso voamos a qué partido se inclina o al menos a qué partido se acerca.

En el interior del estoicismo ortodoxo

(1) Plutarco, Las controversias de los estoicos, 23,
 (2) E. Bréhier, Historia de la Filosofía, Tomo I, pág.,
 371. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1944.

se plantea una cuestión: si la conformidad a la naturaleza no impone necesariamente una acción determinada, ¿esta acción debe encaminarse a la utilidad particular o a la utilidad más general?

En esta cuestión Cicerón se inclinará por Antípater y no por Diógenes ya que, como padre de la humanitas, lo que ha puesto de más original en su concepción de lo útil es el sentido humanista y social, por lo que sacrifica el interés personal a la ley natural de la sociedad. (1)

Toda su ética gira alrededor de esta nota: la de la humanidad. Por esto, Cicerón distribuye la moral práctica en tres cuestiones, siguiendo a Panecio. Las dos primeras las trata éste, pero no la tercera, dándonos Cicerón la razón por la que Panecio la pasó por alto al considerarla innecesaria. El asunto es el siguiente: si lo útil se separa de lo honesto ¿es la unicidad o la primacía del fin moral lo que se pone en litigio?

No se trata del fin moral, que es absoluto y totalitario, sino sobre la materia de la moralidad, por lo tanto, ¿todos los actos humanos deben ir encaminados, sin excepción, a la consecución de este fin?

El fin moral es calificado, y él solo, por abarcar toda la actividad y naturaleza humanas, y precisando aún más, ¿lo útil y lo honesto son dos maneras inseparables del deber o forman una pareja antinómica?

La división propuesta por Panecio podría dar lugar a creer que lo honesto y lo útil son dos concep-

(1) J. Bayet, Historia de la Literatura latina, edic. esp. pág. 151. Barcelona 1970.

tos distintos que abarcan dos categorías irreductibles de bienes. Cicerón nos pone en guardia ante esta tentación. Panecio ha separado lo honesto de lo útil para mejor estudiar, por separado, ambos conceptos, sin que por ello se vaya a pensar que las cosas incluidas en los mismos son igualmente separables.

Esta declaración nos da la solución, en parte, de la unidad de lo honesto y lo útil.

Nada más perjudicial podría darse a la conducta humana que separar lo honesto de lo útil, pues "de allí vienen los asesinatos, de allí los envenenamientos, de allí los robos, las malversaciones, el despojo y el pillaje de los aliados y de los ciudadanos, de allí surge la codicia de grandes riquezas, de un poder insoportable y en fin, en las ciudades libres, la de la tiranía, que es lo más repugnante y vergonzoso que imaginarse puede".(1)

Los mayores filósofos, los socráticos por ejemplo, piensa Ottolini A. (M.T.C., De Offic., Libro II, pág. 23), que lo miden todo por la regla de la honestidad, distinguen con el pensamiento las nociones de lo útil, de lo honesto y de lo justo, que, en realidad, y por su misma naturaleza no pueden separarse y arguyen de esta manera: lo que es justo es útil; lo que es honesto es justo; luego lo que es honesto es útil. (2)

Este argumento no tendría ninguna fuerza

(1) Cic., De Offic., 3, 8, 36: "...id continuo secernit ab honesto. Hinc sicae, hinc uenena, hinc falsa testamenta nascuntur, hinc furta, peculatus, expilationes direptionesque sociorum et ciuium; hinc opum nimiarum, potentiae non ferendae....."

(2) Cic., De Offic., 3, 8, 35: quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum; quod autem bonum, id certe utile; ita quidquid honestum, id utile.

probativa si la distinción entre el concepto de útil, justo y honesto fuera una distinción real y no de razón.

Cicerón no quiere separar lo útil de lo honesto por considerar ambos conceptos idénticos en cuanto a su naturaleza.

En esta identidad de lo útil y lo honesto radica toda la profundidad de la moral de Cicerón, hasta el punto de que creemos, si no se nos demuestra lo contrario, que la causa de todas las injusticias sociales, que por desgracia son muchas, está en la distinción real que se hace entre lo honesto y lo útil, admitiendo se tiene un verdadero concepto de lo que es lo uno y lo otro.

Lo Honesto y lo Util.-

Cicerón no hace una distinción entre lo útil y lo honesto ante el temor de contaminar la moralidad por la noción de utilidad, lo que sucedía en algunos filósofos que hacían tal distinción.

En contra de éstos, argumenta de esta manera, apoyándose en primer lugar en Sócrates, "que abominaba de aquellos que primeramente introdujeron diferencia, con su opinión, entre cosas tan concordes y unidas por naturaleza, a quien han seguido los estoicos, de tal suerte, que tienen por útil todo lo que es honesto y juzgan que no hay cosa alguna útil que no sea también honesta".(1)

(1) Cic., De Offic., 3,3,11: Socratem execrari solitum eos qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent. Cui quidem ita sunt stoici assensi ut et quidquid honestum esset, id utile esse censarent nec utile quidquam quod non honestum.

Respaldado con la autoridad de Sócrates, Cicerón tiende a defender su tesis: identidad entre lo útil y lo honesto, cosa que jamás podrá llegar a conseguir, según Leibnitz, pues sólo una teología providencialista puede resolver el acuerdo de la virtud y de la utilidad, que es a lo que aspira Cicerón en el libro III De Officiis".(1)

Con todo el respeto que nos merece el filósofo alemán, creemos firmemente que Cicerón llega a demostrar la identidad de lo útil y lo honesto, aunque también reconocemos que a Cicerón le falta, como a todos los filósofos paganos, un concepto claro de la creación y, por más que quisiera no puede establecer con precisión las relaciones entre el creador y lo creado, en este caso entre Dios y el hombre.

Los argumentos de que se vale Cicerón, (Véase De Offic., 3,35-39) para demostrar la identidad de la utilidad con lo honesto son de diversa índole, como también de diversa fuerza probativa. De vez en cuando tiene ideas tan profundas que demuestran un gran genio al mismo tiempo que desconciertan por encontrarse en aparente contradicción con otras ideas también suyas.

La falta de consistencia de sus argumentos consiste en que apunta la idea y no llega a su total desarrollo, como sucede cuando, al intentar demostrar la identidad de lo útil y lo honesto, nos dice: "Los que intentan separar lo útil de lo honesto subvierten todos los fundamentos de la Naturaleza. No hay nadie que no apetezca lo útil; todos nos sentimos inclinados hacia ello, y a su encanto no podemos sustraernos. Porque ¿quién huye de

(1) E. Bréhier, o. c. Tomo II, pág.235.

la utilidad? o por mejor decir ¿dónde está el que no la persigue con todo ahinco? Mas como no podemos encontrarla en parte alguna, excepto en el honor, en la gloria y en la honestidad, hemos de mirar estas virtudes como los primeros y más excoelsos bienes, y lo útil, como algo más necesario que brillante". (1)

Para demostrar la primera parte de su argumentación, que se echan por tierra todos los principios naturales separando la honestidad de la utilidad, nos dice: "porque así como lo que es torpe, aunque se oculto, de ninguna manera puede hacerse honesto, asimismo lo que no es honesto es imposible que sea útil, contradiciéndolo y repugnándolo la misma Naturaleza".(2)

Cicerón en vez de irse directamente al fondo de la cuestión se vale de ciertos ejemplos que, si bien aclaran su pensamiento, tienen más fuerza persuasiva que demostrativa. Así, en lugar de partir de la esencia de lo útil y de lo honesto para llegar a demostrar su identidad, arranca de lo desventajoso que es lo inmoral y lo ventajoso que es lo moral para llegar a la conclusión de que lo útil y lo honesto se identifican. Cicerón quiere demostrar que lo que es inmoral es contrario a la naturaleza humana y por lo tanto no útil, para de aquí pasar a

(1) Cic., De Offic., 3, 28, 101: Peruortunt homines ea quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate se iungunt. Omnes enim expetimus utilitatem ad eamque rapimur nec facere aliter ullo modo possumus. Nam quis est qui utilia fugiat? Aut quis potius qui ea non studiosissime persequatur? Sed quia nusquam possumus nisi in laude, decore, honestate utilia reperire, propterea illa prima et summa habemus, utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus.

(2) Cic., De Offic. 3, 19, 78: Ut enim quod turpe est, id quamuis occultetur, tamen honestum fieri nullo modo potest, sic quod honestum non est, id utile ut sit, effici non potest aduersante et repugnante natura.

que si lo inmoral no es conforme, sí lo es lo moral, y por consiguiente útil. (1)

Si ahondamos un poco en su argumentación ciertamente que es demostrativa. Para convencernos de que es así, partamos de la naturaleza humana indicando qué es lo que entiende Cicerón por la misma, cosa no difícil, ya que la emplea de diversas maneras y la repite sin cesar. En su sentido general y ordinario, naturaleza es el conjunto de hechos que forman el universo, considerados independientemente de sus relaciones, es decir de su orden, y por consiguiente de su causa.

Así es como puede explicarse cuando decimos derecho de la naturaleza; es el derecho universal independientemente de todo derecho privado y de todo accidente social. En un sentido particular, naturaleza es la constitución de cada ser natural o abstracto considerado como simple hecho, bueno o malo. En este sentido dice Cicerón algunas veces la naturaleza del derecho, la naturaleza del hombre. Naturaleza en este sentido es casi sinónimo de existencia. La naturaleza del hombre es como su existencia, es lo que lo constituye como es, o su ley. Por consiguiente la naturaleza de los seres es su ley. Ahora bien, la ley del hombre es la razón, la recta razón; la aplicación de la recta razón a la conducta es indiferentemente la sabiduría o la virtud, de donde resulta que la virtud no es otra cosa que la conformidad de las acciones con la naturaleza, esto es, con la norma o ley, emanada

(1) Cic. De Offic., 3,15,64: Numquam igitur est utile peccare quia semper est turpe, et quia semper est honestum uirum bonum esse, semper est utile.

Id. 3,12,49: Maneat ergo, quod turpe sit, id numquam esse utile, ne tum quidem cum id quod utile esse putos, adipiscere; hoc enim ipsum utile putare, quod turpe sit, calamitosum est.

del Summi Iouis.

Si las demostraciones de Cicerón no son a veces completas, en descargo suyo, no debemos olvidar que los estoicos, a los que siguió, no habían encontrado una metafísica de su moral. Lo que sí podemos decir en su favor, y esto sí que es un paso de gigante por su parte, es que, dieciocho siglos antes, había hecho, o intentado al menos, lo que Leibnitz contra Puffendorf, Pascal y Hobbes prescribe: "La ciencia del derecho natural, dice, explicada según los principios del cristianismo, y hasta según lo de la verdadera filosofía, es harto sublime y harto perfecta para medirlo todo por las ventajas de la vida presente.En la ciencia del derecho, si quiere darse plena idea de la justicia humana, necesario es derivarla de la justicia divina como de su manantial. La idea de lo justo, así como la de lo verdadero y lo bueno, conviene ciertamente a Dios, y hasta le conviene más que a los hombres, puesto que El es la regla de todo lo justo, verdadero y bueno. La justicia divina y la justicia humana tienen reglas comunes que sin duda pueden reducirse a sistemas; y deben ser enseñadas en la jurisprudencia universal, cuyos preceptos entrarán también en la teología natural".

Nuestra naturaleza es racional, tiende por lo tanto a la virtud. Es, pues, siguiendo a la virtud cómo nuestra naturaleza se desarrolla específicamente. La virtud, según los estoicos, consiste en vivir según la naturaleza, en obedecer a la recta razón y por consiguiente en imitar a Dios, que es la razón y la ley del mundo.

Cicerón adopta y reproduce esta idea, que es el fundamento de la moral. Esta concepción es muy profunda y, de no estar viciada por el panteísmo estoico, se identificaría con la moral cristiana.

"La virtud, dice Cicerón, es la misma en el hombre y en Dios. La virtud no es otra cosa que la naturaleza perfecta en sí y conducida a su último término. Es, pues, una semejanza del hombre con Dios" (1)

"La virtud es la razón perfecta y ésta se encuentra ciertamente en la naturaleza, luego se encuentra en ella toda honestidad".(2)

La virtud es idéntica a lo honesto que toma su carácter de la recta razón o de la ley eterna y necesaria que tiene su fundamento en la naturaleza y no en la opinión o en las instituciones de los hombres.

"De igual modo, dice, que lo verdadero y lo falso, la consecuencia y la contradicción se juzgan por ellas mismas y no por una prueba exterior; así también la constante y perpetua razón de la vida, que es la virtud, y la opuesta inconstancia, que es el vicio, tienen su fundamento en su misma naturaleza.....Lo laudable es bueno y tiene necesariamente en sí mismo lo que lo hace laudable; porque el bien mismo no está en las opiniones, sino en la naturaleza; no siendo así en la opinión estaría también la felicidad, y ¿puede decirse algo más absurdo? Si, pues, la distinción del bien y del mal es natural y los dos son principios de la naturaleza, es indudable que lo honesto y torpe deben distinguirse de la misma manera y referirse a la naturaleza". (3)

(1) Cic., De Leg. 1,8,25: Iam uero uirtus eadem in homine ac deo est neque alio ullo in genere praeter ea; est autem uirtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura; est igitur homini cum deo similitudo.

(2) Cic., De Leg. 1,16,45: est enim uirtus perfecta ratio, quod certe in natura est; igitur omnis honestas eodem modo.

(3) Cic., De Leg. 1,17,45-46: Nam ut uera et falsa, ut consequentia et contraria sua sponte, non aliena iudicantur, sic constans et perpetua ratio uitae, quae uirtus est,

Con esto Cicerón demuestra plenamente que lo que es honesto es necesariamente el soberano bien. Tenemos la premisa mayor probada. A Cicerón lo que le queda por demostrar es la menor, esto es, que el bien es útil. Probada ésta, la conclusión es lógica, que lo honesto es útil, o, lo que es lo mismo, su identificación.

Veamos qué entiende Cicerón por útil.

Útil es lo que reclama la naturaleza, lo que está conforme con ella.

Cicerón, aunque nada quiere con los epicúreos a los que manda a sus jardines, (1) pues no merecía la pena honrarlos con su respuesta, cambia de opinión y se lanza a refutar su doctrina de la utilidad, que es seguramente, y continúa siéndolo en nuestros días, el adversario de la doctrina del derecho. Así, pues, está más que justificado el cambio de parecer de Cicerón para refutarla. "Si el castigo, dice, y no la naturaleza hubiese de apartar al hombre de la injusticia, ¿qué inquietud atormentaría al culpable, una vez perdido el miedo al suplicio? Y sin embargo, jamás se encontró ninguno bastante audaz para no negar que cometió el crimen, o para no fingir alguna excusa como defensa legítima, y no buscar alguna jus

itemque inconstantia, quod est vitium, sua natura probatur. ...Quod laudabile bonum est, in se habeat quod laudetur necesse est; ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura. Nam si ita esset, beati quoque opinione essent; quid dici potest stultius? quare cum bonum et malum natura iudicetur et ea sint principia naturae, certe honesta quoque et turpia simili ratione diiudicanda et ad naturam referenda sunt.

(1) Cic., De Leg. 1,13,39: Sibi autem indulgentia et corpori deseruientis atque omnia, quae sequantur in vita quaeque fugiant, uoluptatibus et doloribus ponderantis, etiamsi uera dicunt (nihil enim opus est hoc loco litibus), in hortu lissuis iubeamus dicere atque etiam ab omni societate rei publicae, cuius partem nec norunt ullam neque umquam nosse

tificación de su delito en el derecho natural. Y si los malvados se atreven a apelar a él ¿cuánto deberán cultivarlo los buenos? Si la pena, si el temor del castigo y no la deformidad del vicio separa del camino injusto al criminal, ninguno es injusto, y los malvados antes deben ser considerados como incautos, y nosotros, que nos inclinamos a la virtud no por la honestidad misma sino por cierta utilidad y cierto provecho, antes somos cautos que justos. ¿Qué hará en las tinieblas el que no teme más que a los castigos y al juez? ¿Qué hará si encuentra en paraje desierto a un hombre al que pueda arrebatarse considerable cantidad de oro, si lo halla débil y solo? (1)

Si por utilidad se entiende el provecho propio preescindiendo de lo que reclama la naturaleza, como si es conforme o no a ella, el que así la considere y por añadidura no tema el castigo, por no poder probarse el crimen, fácilmente se desprende que obraría de una manera injusta.

Cicerón intenta demostrar su aserto de la siguiente manera: "En primer lugar, dice, el que así obrara tendería a destruir la unión y sociedad humana, que

uoluerunt, paulisper facessant rogamus.

(1) Cic., De Leg. 1, 14, 40-41: Quodsi homines ab iniuria poena, non natura arcere deberet, quatenam sollicitudo uexaret impios sublato suppliciorum metu? quorum tamen nemo tam audax unquam fuit, quin aut abnuerat a se commissum esse faci nus aut iusti sui doloris causam aliquam fingeret defensionemque facinoris a naturae iure aliquo quaereret. Quae si appellare audent impii, quo tandem studio colentur a bonis? quodsi poena, si metus supplicii, non ipsa turpitudine deterret ab iniuriosa facinorosaque uita, nemo est iniustus, aut incauti potius habendi sunt improbi; tum autem, qui non ipso honesto mouemur ut boni uiri simus, sed utilitate aliqua atque fructu, callidi sumus, non boni; nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet nisi testem et iudicem? quid in deserto quo nactus, quem multo auro spoliare possit, imbe cillum atque solum?

es lo más conforme con la naturaleza".(1)

Cicerón, siguiendo una costumbre de su época y, al mismo tiempo, para reforzar sus argumentaciones recurre a ejemplos, como lo hace en esta ocasión. Se vale de la comparación de la sociedad humana con el cuerpo humano para aclarar el concepto de utilidad, razonando de este modo: "Si cada uno de los miembros de nuestro cuerpo estuviera dispuesto de modo que fuera capaz de pensar que adquiriría mayor vigor apropiándose de la substancia de su vecino, todo el cuerpo vendría a suma flaqueza y perecería. Del mismo modo, si cada uno de nosotros, no atendiendo más que a su personal interés, no pensara más que en apropiarse de los bienes de su prójimo para aumentar los propios, la sociedad humana quedaría necesariamente aniquilada".(2)

Adelantándose veinte siglos expone las causas que corroen, como un cáncer, a la sociedad de nuestro tiempo. Hace una distinción entre el apetecer para sí lo que uno puede alcanzar con méritos propios, y no con padrinzgos, a lo que no se opone la naturaleza, y el querer conseguir dignidades y cargos, para lo que no contamos con otros méritos que el "empujoncito" del protector, o el aumentar riquezas con los despojos de los demás.(3)

(1) Cic., De Offic. 3, 5, 21: Si enim sic erimus affecti ut propter suum quisque emolumentum spoliet aut uiolent alterum, disrupti necesse est eam quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem.

(2) Cic., De Offic. 3, 5, 22: Ut si unum quodque membrum sensum hunc haberet ut posse putaret se ualere si proximi membri ualeitudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset, sic si unus quisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum detrahatque quod cuique possit, emolumentum sui gratia, societas hominum et communitas eueratur necesse est.

(3) Cic., De Offic. 3, 5, 22: Nam sibi ut quisque malit, quod ad usum uitae pertineat, quam alteri acquirere, concessum est non repugnante natura; illud natura non patitur ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes augeamus.

A esto último sí se opono la Naturaleza, que es la ley divina y humana a la cual, el que quisiero obedecer, que quorrán todos cuantos deseen vivir según las leyes de la misma, se guardará muy bien de apetecer lo ajeno y de tomar para sí lo que usurpare a otro. (1)

Queda patente que, para Cicerón, lo útil es lo conforme con la Naturaleza igualmente que lo honesto. Probada suficientemente la menor, la conclusión, de que lo útil y lo honesto se identifican, es lógica.

Podría decirse que Cicerón explicita poco su demostración; a lo que se puede contestar que, ciertamente, es así, pero, añadiendo, que esto se debe a que lo que trata lo hace con una certeza tan absoluta y a una altura de visión poco común, como se desprende de su conclusión en la que dice que el hombre, que sigue la regla de la Naturaleza, no puede ser perjudicial a otro, (2) lo que, sin disquisiciones metafísicas ni apartados, es un verdadero tratado de teología, pudiéndose decir lo mismo de lo que hemos visto anteriormente.

Cicerón con insistencia machacona en muchos lugares reproduce esta argumentación de que no hay nada útil que al mismo tiempo no sea honesto y no porque es

(1) Cic., De Offic. 3, 5, 23: Atque hoc multo magis efficit ipsa naturae ratio quae est lex diuina et humana; cui parere qui uelit - omnes autem parebunt qui secundum naturam uolent uiuere - numquam committet ut aliorum appetat et id quod alteri detraxerit, sibi assumat.

(2) Cic., De Offic. 3, 5, 25: Ex quo efficitur hominem naturae obedientem homini nocere non posse.

útil es honesto sino porque es honesto es útil.(1)

Toda la dialéctica de Cicerón ha consistido en hacer pasar lo útil del plano de la oposición con lo honesto al de la identificación y, puesto que la utilidad es una tendencia irresistible de la naturaleza, no debe ser separada de la moralidad.

(1) Cic., De Offic. 3,110: "quod ualde utile sit, id fieri honestum", immo uero esse, non fieri. Est enim nihil utile quod idem non honestum, nec quia utile, honestum, sed quia honestum, utile.

Lo útil y la acción moral.-

Por lo que llevamos visto lo útil o se reduce al sumo bien, o a su extremo opuesto el interés material, o sigue la línea de la moral media.

El concepto de útil para Cicerón parece convenir con esta última posición.

Así, pues, vamos a determinar la relación de un acto medianamente útil con el soberano bien. Para conocer cuál es la posición adoptada por Cicerón sobre esta relación vamos a exponer las opiniones de dos escuelas filosóficas, las de los peripatéticos y las del Pórtico.

Toda la moral de los peripatéticos se reduce en definitiva a la teoría del soberano bien o de la felicidad del hombre y la virtud.

Al comienzo de su ética a Nicómaco, Aristóteles se pregunta en qué consiste el soberano bien o la felicidad del hombre. Después de enumerar y descartar muchas opiniones, como la de los que lo ponen en el goce, en los honores, en las riquezas o en la virtud, (1) observa también, contra Platón, que el bien no es una idea y recordando a este propósito la amistad que los une lanza este pensamiento, tan frecuentemente repetido después: "Entre la amistad y la verdad que nos son tan queridas a ambos, es una obligación sagrada el dar la preferencia a la

(1) Arist., Ethic. Nicom. libro I, cap. 2.

verdad . (1)

El bien supremo debe ser algo perfecto. Ahora bien, lo que se busca por sí debe ser más perfecto que lo que se busca en vista de otra cosa; el soberano bien es buscado por sí, es lo que hace la vida deseable y satisface a todas las necesidades.(2) Esto es la noción exacta, pero puramente abstracta de la felicidad. ¿Qué constituye, pues, la felicidad del hombre? "El bien propio del hombre, dice, es la actividad del alma dirigida por la virtud, y si hay muchas, dirigida por la más alta y perfecta de todas, y esto durante toda la vida".(3)

Aristóteles algunas veces no piensa que la felicidad para ser completa pueda prescindir de los bienes exteriores. Estos son secundarios, útiles accesorios. Así, pues, los peripatéticos repartían la moralidad en una serie decreciente de bienes que, partiendo de la virtud, o el primer bien, comprendía los actos virtuosos, los preceptos relativos a la conducta y abarcaba todo lo que puede procurar la felicidad de la vida. La virtud, en su esencia y desde el punto de vista de la definición, es el hábito, esto es, un estado moral producido por actos libres y gracias al cual el hombre sabe cumplir la obra que le es propia. De esta manera la virtud debe ser considerada como un medio, aunque si se la relaciona con la perfección y el bien es un extremo.(4)

Esta clasificación, como advierte el P.

(1) Arist. Ethic. Nicom. libro I, Cap. 3: ἀποτὴν γὰρ ὄντων φίλον, ὅσων προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Amicus Plato, sed magis amica ueritas. Aristóteles pudo haber tomado esta frase de su mismo maestro, porque Platón, excusándose de criticar a Homero, dice: se deben más miramientos a la verdad que a un hombre. Cf. Rep., libro X.

(2) Id., Cap. 7.

(3) Id., Cap. 4.

(4) Id., libro II, Cap. 6.

Milton Valente, tiene el inconveniente de que vela el carácter necesario y absoluto del primer bien colocado al lado de los bienes relativos e inferiores.(1)

Para salvar este inconveniente los estoicos reconocían a la virtud como el único soberano bien y no admitían otro fuera de ella. Así, pues, nos encontramos con un conjunto de bienes que parten de un bien supremo y un soberano bien que no admite otro.

Todo lo que no fuera desarrollo del λόγος humano, no se consideraba ni como bien ni como mal sino como indiferente.

Los bienes son las virtudes, justicia, prudencia, fortaleza y templanza, y los malos sus opuestos. Las que no son ni bienes ni malos son las neutras (οὐδέ- οὐ τέρε), como la vida, la salud, el placer, la hermosura, la fuerza corporal, la riqueza, la gloria, la nobleza, y sus opuestas la muerte, la enfermedad, el dolor, la fealdad, la debilidad, la indigencia, y otras cosas parecidas. Estas cosas no son bienes sino cosas indiferentes. (ἀδιάφορα).

Zenón y sus discípulos no quisieron dar el nombre de bienes a las cosas que no tienen un carácter de bondad moral, sin embargo reconocían que entre estas cosas, unas eran preferibles a otras. De aquí que entre las cosas indiferentes establecen una distinción.

Después de haber establecido, nos dice Catón en nombre de Cicerón, que no hay ningún bien sino lo honesto, y ningún mal sino lo deshonesto, nuestros maestros fijaron diferencia entre estas cosas y las que en nada conducen a la felicidad o a la miseria de la vida,

(1) P. Milton Valente, o. c. pág. 143.

y de unas dijeron que eran estimables, de otras todo lo contrario y de algunas ni una ni otra cosa. Y entre las cosas estimables dijeron que algunas tenían en sí mismas causa bastante para anteponerlas a otras, por ejemplo, la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia del dolor, la gloria, las riquezas y otras semejantes; pero que otras casi nada tenían que ver con éstas. Y entre las que no eran dignas de ninguna estimación, unas tenían causa bastante para ser rechazadas, v. gr., el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la ignominia, y otras semejantes a éstas, pero que algunas no las tenían. (1)

De aquí que ha dado lugar a los términos προηγμένον y ἀποπροηγμένον, expresiones inventadas por Zenón. (2)

Así, nos dice que en la corte real no es el rey el que está en dignidad (προηγμένον), sino los que están en los honores y que por su rango se aproximan a la persona real; así en la vida no las cosas principales sino las secundarias se llaman προηγμένα (3).

Con esto Zenón da un paso a la posición

(1) Cic., De fin. 3,15,50-51; 16,52: Itaque cum esset satis constitutum id solum esse bonum quod esset honestum, et id malum solum quod turpe, tum inter illa quae nihil ualerent ad bene misereue uiuendum aliquid tamen quod di ferret esse uoluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum. Quae autem aestimanda essent, eorum in aliis satis esse causae, quam ob rem quibusdam anteponebantur, ut in uoletudine, ut in integritate sensuum, ut in doloris uacuitate, ut gloriae, diuitiarum, similibus rerum.

(2) Cic., De fin. 3,15,51.

(3) Cic., De fin. 3,16,52.

Dióg. Laerc., VII,105: Τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα; προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀναξίαν ἔχοντα.

Con esto Zenón da un paso a la posición radical de los estoicos, para quienes lo que no era el desarrollo de lo humano no era bueno ni malo sino indiferente. Entonces ¿estas cosas indiferentes que constituyen la trama de la vida ordinaria están fuera de la ley moral?

Zenón no lo entiende así, ni mucho menos, como se desprende de la interpretación que Cicorón da del *προνυμεία* "Entendidas las cosas, nos dice, no debemos oscrupulizar en el uso de las palabras. Y como del bien sumo decimos que ocupa el primer lugar, es necesario que los derivados o segundos no sean ni buenos ni malos en grado eminente sino indiferentes y de estimación media, lo que los estoicos llaman *ἀδιάφορον* (1).

Vemos que Cicorón admite con Zenón un solo bien soberano, en contra de los peripatéticos, pero no descarta lo que es preferible o conveniente, y que está en la línea del bien.

Nada puede haber que se lo considere digno de estima, si no está dentro del orden general establecido por el *λόγος*, ya que existe una relación entre la ley de la razón y la ley de la naturaleza.

Ahora bien, si la moralidad consiste en esta conformidad, todo lo que se hace a tenor de ésta recibirá un valor.

Para salvaguardar la independencia del soberano bien, éste era colocado fuera de la escala de los

(1) Cio., De fin. 3, 16, 52-53: *Re enim intellecta in verborum usu faciles esse debemus. Quoniam autem omne quod est bonum primum locum tenere dicimus, necesse est nec bonum esse nec malum hoc quod praepositum vel praecipuum nominamus. Idque ita definimus: quod sit indifferens cum aestimatione mediocri; quod enim illi dicunt, id mihi ita occurrit, ut indifferens dicere.*

valores para preservarlo de toda gradación.

Para los estoicos, pues, el soberano bien era como el rey que está por encima de la jerarquía de las dignidades y no el primero de los dignatarios de la realeza.

El sabio transforma los καθήκοντα, lo conveniente preferible en κατορθώματα, acciones virtuosas al aplicar la ley de la razón. Su voluntad jamás se aparta de la moralidad perfecta incluso cuando obra a tenor de su naturaleza animal. Esto no sucede al hombre medio que obra siempre en el estadio de la moralidad media.

Las zonas de la moralidad perfecta y media se deslindan menos por las acciones que por la presencia o ausencia de la intención del soberano bien, de donde la necesidad de preceptos de conducta para la gente media.

En esta construcción ética hay una contradicción que los Académicos no dejan de mostrar. ¿Cómo cosas indiferentes, desde el punto de vista moral, son preferibles desde el punto de vista biológico o utilidad física? ¿No implica esto la imposición de que para la consecución del soberano bien se necesita la búsqueda de otros bienes exteriores?

Impresionado por estas críticas, Aristón, disidente del estoicismo, se proclama enemigo de la parenética y de la teoría de los preferibles.

Séneca, en una de sus cartas a Lucilio, indica detalladamente las razones que alega Aristón para negar la parenética.

"Si fuese necesario, decir, dar preceptos a cada uno, jamás se terminaría, porque sería necesario

darlos, de una manera al mercader, de otra al labrador, de otra al negociante, de otra al cortesano, de otra al que quiero tener amistad con sus iguales, y de otra al amante de sus inferiores. En el matrimonio debes preceptuar cómo debe vivir el hombre si se casa con una virgen o con una viuda; cómo con la mujer que le lleva considerables bienes; cómo con la que nada le haya llevado. ¿No establecerás diferencias entre la mujer estéril y la fecunda, entre la vieja y la joven, entre la madre y la madrastra? Imposible es abarcar todas las especies que pueden presentarse y sin embargo cada una pide una conducta especial. Ahora bien: las reglas de la filosofía son cortas y lo comprenden todo en general, añade que los preceptos de la sabiduría deben ser seguros y limitados; los vagos e indefinidos no lo portan porque conoce la extensión y los límites de todas las cosas. Necesitamos, pues, suprimir la parte preceptiva, puesto que no puede dar a todos lo que promete a pocos, y la sabiduría se extiende a todo el mundo".(1)

Aristón ve mal que los filósofos entren en detalles, que den preceptos diferentes al que se casa con una doncella que al que lo hace con una viuda o con una mujer sin dote. Tal práctica es, además, inútil ya que el discípulo, que recibe consejos, es como un ciego al que se guían sus pasos uno por uno. ¿No valdría más abrirle los ojos para que pudiera guiarse el mismo? Este es precisamente el papel que ejercen los principios filosóficos. Por lo demás los consejos serían ineficaces gracias a estos principios que los hacen inútiles, porque un consejo no será escuchado si no se da la razón, y esta razón está en un principio filosófico general, como el de la justicia. En el momento que se está penetrado de este principio general, el consejo es inútil.

(1) Séneca, Epís. ad Luc., 94.

Actitud de Cicerón.-

La actitud de Cicerón, a la vista de todos estos problemas que ocasionan los debates alrededor de lo útil, se ve claramente en sus escritos.

Por una parte defiende la independencia del soberano bien, y por otra, admito que se puede juntar lo preferible al bien moral, sin faltar a la virtud y siempre creyendo que ésta no aumenta. (1)

Acepta, pues, la división de la moralidad, en perfecta, que los griegos llaman *κατόρθωμα* y media, de la que se puede dar una razón probable y a la que los griegos dan el nombre de *καθήκον* (2).

El sabio, al conocer la ley de la razón, transforma inmediatamente los *καθήκοντα* en *κατόρθωμα* no así el hombre del vulgo, por lo que a éste es necesario darle preceptos de conducta, y en esto sí discrepa de Aristón, pues, como hemos visto, para éste el hombre debe dejarse guiar por el solo ideal de la sabiduría perfecta y así vivir en una absoluta indiferencia, inclinándose por una cosa u otra, según las circunstancias.

Vemos que Cicerón acepta la división de los estoicos entre moralidad perfecta y media y aunque re-

(1) Cic., De fin. 4, 21, 59: Sed si duo honesta proposita sint, alterum cum utilitudine, alterum cum morbo, non esse dubium, ad utrum eorum natura nos ipsa deductura sit; sed tamen tantum esse honestatis, tantumque eam rebus omnibus praestare et excellere, ut nullis nec supplicis nec praemii demoveri possit ex eo quod rectum deciderit.

(2) Cic., De Offic. 1, 3, 8: Atque etiam alia divisio est officii. Nam et medium quoddam officium dicitur, et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocamus quoniam Graeci *κατόρθωμα*, hoc autem commune officium *καθήκον* vocant.

conoce con todos los filósofos que el que posee una virtud las posee todas, no obstante hace una división para acomodarse al sentir común de las gentes.

En líneas generales, Cicerón sigue a los estoicos, si bien en algunos puntos discrepa de ellos, como es en lo relacionado a la utilidad con respecto a la virtud y sobre todo en una aportación completamente original, como es la de humanitas.

La virtud o la conformidad de la vida con la Naturaleza, he aquí el soberano bien del hombre, el fin a que debe aspirar. "La virtud, dicen los estoicos, debe ser buscada por ella misma y no por un móvil de temor o de esperanza ni por cualquier otro motivo; es en ella donde reside la felicidad (1). Según el pensamiento estoico la virtud, siendo el objeto de la vida, debe ser buscada por ella misma.

No sólo el soberano bien reside en la virtud sino que nada puede recibir el nombre de bien sino la virtud y lo que participa de ella (2).

Cicerón no está de acuerdo con los estoicos en lo que respecta a poner la soberana felicidad en la sola virtud, sin tener en cuenta que el hombre no es sólo espíritu sino que consta también de cuerpo. Añade, además, que para que la virtud fuera sólo el soberano bien sería necesario que hubiera un animal reducido al puro en-

(1) Dióg., 7, 89: τὴν τὴν ἀρετὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινος φόβου ἢ ἐλπίδα, ἢ τι τῶν ἑξωθεν. ἐν αὐτῇ τε εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.

(2) Dióg., 7, 101: λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι. ... εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν, καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς.

tendimiento, y que este entendimiento no tuviera ninguna relación próxima con la naturaleza, como la salud, pero es to no puedo pensarse sin cierta intrínseca repugnancia (1).

Cicerón continúa con sus razonamientos reforzando su posición frente a los estoicos, y con razón, pues no se puede, cuando se trata de determinar el soberano bien de un ser que es a la vez espíritu y cuerpo, prescindir de éste. El sabio concediéndosele cuanta fortaleza se quiera, no sabría permanecer insensible a los dolores y a los sufrimientos. Es más, aún admitiendo que el hombre fuera un puro espíritu, sería inexacto decir que su felicidad reside únicamente en la virtud, pues la felicidad implica el buen estado y alegría del ser, bien sea espíritu puro, o espíritu asociado a un organismo, y este buen estado puede ser el efecto de la virtud y no la virtud.

Cicerón admite la diferencia entre la moralidad media y la perfecta e incluso invita a no confundirlas. "Esta honestidad, dice, a decir verdad, en el sentido estricto de la palabra, no se da sino en los sabios y es siempre inseparable de la virtud. En cambio, en los hombres que no son capaces de una sabiduría perfecta, no puede tampoco existir en modo alguno la honestidad perfecta, y si solo cierta apariencia o como vislumbre de perfección".(2)

(1) Cic., De fin. 4,12,28-29: Uno autem modo in uirtute sola summum bonum recte ponetur, si quod esset animal, quod totum ex mente constaret, id ipsum tamen sic, ut ea mens nihil haberet in se, quod esset secundum naturam, ut ualeat est. Sed id ne cogitari quidem potest quale sit, ut non repugnet ipsum sibi.

(2) Cic., De Offic., 3,3,13: Atque illud quidem honestum quod proprie uereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a uirtute diuelli unquam potest; in iis autem in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt,

Ahora bien, si la moralidad media no es otra cosa, según los estoicos, que el producto de acciones indiferentes, ¿cómo de una acción indiferente se puede pasar a acción moral?

Para los estoicos el hombre vulgar podrá practicar durante toda su vida las acciones indiferentes, pero no podrá hacer nada tocante a la virtud.

Cicerón no está de acuerdo en esto con los estoicos, pues si bien admite que la honestidad perfecta sólo se da en los sabios, sin embargo "los deberes, que los estoicos llaman medios, están al alcance de todo el mundo con un poco de buen sentido y gracias a sus disposiciones naturales, y por un progreso de su razón, llegan a alcanzar esta moralidad media".(1)

Nos indica claramente que esta forma inferior de la moralidad es como el comienzo de la superior o, al menos, como una manera auténtica de vivir virtuosamente.

La virtud que prefiere Cicerón no es la virtud abstracta de los estoicos, sino una virtud concreta, la que nace de una reflexión concreta y se realiza en una acción concreta.

Para darnos perfecta cuenta de la moral de Cicerón es preciso que partamos del hecho de que, como político de una gran humanidad, quiere formar una sociedad perfecta, pero no una sociedad al estilo de la de Platón, que es utópica, sino basada en la realidad.

(1) Cic., De Offic. 3,3,14: Hæc enim officia de quibus his libris disputamus, media stoici appellant; ea communia sunt et late patent, quæ et ingenui bonitate multi assequuntur et progressionem discedunt.

Quiero darle unos cimientos sólidos y para esto no tiene más remedio que recurrir no a disposiciones humanas, que son transitorias, sino a una ley eterna, que está por encima de los hombres, de las naciones y de los tiempos, según la cual se han de dar las leyes y normas con las que han de regirse los hombres. Para que esta máquina funcione a la perfección se necesita, pues, exista una gran armonía.

En el tratado de *Officiis*, Cicerón define la armonía como el arte de colocar en su lugar todo lo que se ha de hacer y decir. (1)

Es verdad que Cicerón en este tratado no aprecia las acciones humanas por su valor ético, es decir por su conformidad o no con un ideal abstracto de virtud. Lo que le preocupa es el hombre, por lo que en esta obra es menos moralista que humanista; lo que le interesa es el humanismo de la persona. No trata de los fundamentos metafísicos de la moral, ni del estudio o naturaleza del hombre, en esta obra, aunque no da un paso sin recurrir a la naturaleza humana, que es la base y fundamento de los deberes y por lo tanto de los preceptos para un recto cumplimiento de los mismos. Trata, pues, del *uir bonus*. El hombre es una pieza de esta maravillosa máquina del universo, y nunca podrá recibir el calificativo de *bonus*, si con sus actos rompe esta armonía, que es en lo que consiste lo honesto, es decir, en el recto cumplimiento de sus obligaciones consigo-mismo y con los demás, y en su omisión está la torpeza. (2)

(1) Cic., De Offic. 1,40,142: *scientia rerum earum quae agentur aut dicentur, loco suo collocandarum.*

(2) Cic., De Offic. 1,2,4: *Nulla enim uitae pars neque publicis neque priuatis neque forensibus neque domesticis in rebus neque si tecum agas quid neque si cum altero contrahas, uacare officio potest; in eoque et colendo sita uitae*

La armonía es la que somete el apetito a la razón y regula los movimientos del alma. Exige que todo lo que se haga llove consigo una explicación, una justificación. La armonía, pues, nos enseña a guardar el pel que la Naturaleza nos impone en este drama del mundo. La armonía particular de nuestra conducta está intimamente ligada a la armonía del alma como ésta lo está a la virtud por excelencia. Bastante semejante a la armonía y como segunda virtud reguladora de nuestra conducta moral es la oportunidad. Según ésta, para que una acción sea recta es preciso que se escoja con juicio el imperativo del presente, que se escojan con oportunidad las circumstancias convenientes de la acción. Tanto la armonía como la oportunidad siendo la regla de la moralidad media, en el pensamiento de Cicerón, pasan del rango de καθῆκον al de κατόρθωμα de esta manera.

La oportunidad, como la armonía, con la que está emparentada, tiene una forma particular y una forma general, íntimamente unidas, indisolubles la una de la otra. Cuando se considera la primera, la oportunidad, aparece como un valor determinado entre otros que son susceptibles de acrecentamiento en el orden de la hormosura imperfecta. Cuando se considera la segunda forma, que se verifica en cada virtud, ésta escapa a la duración y a la cantidad y se coloca en la línea del soberano bien.

"Las obligaciones, dice Cicerón, de que tratamos en estos libros son una especie de honesto secundario y que no solamente pertenecen a los sabios, sino que son comunes a todo el género humano, a las cuales aman todos aquellos en quienes se halla alguna semilla de

est honestas omnis et neglegendo turpitudine.

virtud. Por qué cuando se atribuye a los Decios y a los Escipiones el renombre de justos, o a Fabricio y a Arístides el de justos, no se les propone a estos por ejemplares de justicia ni a aquellos de fortaleza, como a unos hombres absolutamente sabios, pues ninguno de ellos fue sabio en tal grado, que encajasen por completo en el concepto total de sabiduría en el sentido que aquí quiero dar a esta palabra.

Lo mismo puede decirse de aquellos que pasaron por sabios y a quienes se honró con este calificativo, como Marco Catón y C. Lelio, y aún añadiría los llamados Siete sabios de Grecia; ninguno lo fue en el sentido que aquí doy a la palabra, sino que se les designó así por que, atendiendo al conjunto de las obligaciones medias que en ellos se daban, alcanzaron cierta apariencia y semejanza de sabios.

No es lícito, pues, comparar la verdadera honestidad con la utilidad, que es contraria, ni siquiera poner en parangón con el vil interés esa honestidad común que practican los que de ordinario quieren gozar de la reputación de personas de bien. Esta honestidad, que está al alcance de nuestra débil inteligencia, debe ser para nosotros una obligación sagrada, como la honestidad propiamente dicha, la verdadera honestidad, lo es para el sabio. Este es el único medio de poder juzgar si hay posibilidad de hacer algunos progresos en la virtud".(1)

(1) Cic., De Offic. 3,4,15-16-17: Haec igitur officia.... quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria sed cum omni hominum genere communia. Itaque iis omnes in quibus est uirtutis indoles, commouentur. Nec uero, cum duo Decii aut duo Scipiones fortes uiricommemorantur, aut cum Fabricius aut Aristides iustus nominatur, aut ab illis fortitudinis aut ab his iustitiae tanquam a sapiente petitur exemplum; nemo enim horum sic sapiens ut

Por las palabras que acabamos de describir de Cicerón queda claro que para éste, entre la moralidad perfecta y la media, no existe una laguna infranqueable.

Buena prueba de esto nos la da en su tratado de La amistad y en lo que él entendía por hombres de bien.

sapientem uelurus intellegi, nec ii qui sapientes habiti et nominati, M. Cato et C. Laelius, sapientes fuerunt, ne illi quidem septem, sed ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant speciemque sapientium, quocirca nec id quod uere honestum est, fas est cum utilis re repugnantia comparari, nec id quod communiter appellamus honestum, quod occlitur ab iis qui bonos se uiros haberi uolunt, cum emolumentis unquam est comparandum; tamque id honestum quod in in nostram intellegentiam cadit, tuendum conseruandumque nobis est quam illud quod proprie dicitur uereque est honestum, sapientibus; aliter enim teneri non potest si quae ad uirtutem est facta progressio.

La amistad.-

Para el pensamiento antiguo, el problema de la amistad reviste una importancia que hoy, desgraciadamente, debido al egoísmo imperante, ha perdido.

Los filósofos antiguos como Heráclito, Empédocles, etc, conciben su física de la misma manera que la sociedad humana.

Para Empédocles, todo cambio ocurre por combinación o por disociación. Hay por consiguiente dos fuerzas activas; una que reúne los elementos de un cuerpo cuando están separados y otra que los separa cuando están unidos. Refiriéndose a la sociedad humana la fuerza que une a los hombres separados es la amistad y la que los desune es el odio. Cicerón desarrolla esta idea.

Para los estoicos, la amistad debe cultivarse en cuanto que entra dentro de las cosas útiles. Cicerón se aparta del sentir estoico al considerar su origen "más antiguo, más honesto y más hijo de la Naturaleza. Porque el amor, nos dice, que ha dado nombre a la amistad, es el principal motivo de conciliarse la benevolencia, pues las utilidades se suelen experimentar también de aquellos a quienes se trata y respeta por las circunstancias del tiempo; pero en la amistad nada es fingido, nada disimulado; todo cuanto hay en ella es verdadero y todo proviene de la voluntad.

Y así, más me parece que la amistad es hija de la Naturaleza que de la necesidad, y más de la aplicación del ánimo, con cierto sentido de amar, que del pensamiento de las utilidades que podrá reportar".(1)

(1) Cic., De amicitia, 8,26-27:id acciperet ab alio

Cicerón combate también la opinión de los que han sido tenidos por sabios en Grecia. Según estos, se deben excusar las amistades demasiado estrechas para evitar que uno solo haya de inquietarse por muchos; que a cada uno le bastan y aún le sobran sus cuidados propios y que es cosa molesta tomar con mucho empeño los ajenos; que es muy cómodo que las riendas de la amistad sean muy largas para encogerlas o soltarlas cuando se quiera; porque lo esencial para vivir dichoso es la tranquilidad, de la que no puede gozar el ánimo, que ha de preocuparse por muchas personas.(1)

uicissimque redderet, an esset hoc quidem proprium amicitiae, sed antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia causa. Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad beneuolentiam coniungendam. Nam utilitates quidem etiam ab eis percipiuntur saepe, qui simulatione amicitiae coluntur et obseruantur temporis causa; in amicitia autem nihil fictum, nihil simulatum est et, quidquid est, id est uerum et uoluntarium. Quapropter a natura mihi uidetur potius quam indigentia orta amicitia, applicatione magis animi cum quodam sensu amandi, quam cogitatione quantum illa res utilitatis esset habitura.

(1) Cic., De amicitia, 13,45: Nam quibusdam, quos audio sapientes habitos in Graecia, placuisse opinor mirabilia quaedam sed nihil est, quod illi non persequantur argutis partim fugiendae esse nimias amicitias, ne necesse sit unum sollicitum esse pro pluribus; satis superque esse sibi suarum cuique rerum; alienis nimis implicari molestum esse; commodissimum esse quam laxissimas habere amicitias, quas uel adducas cum uelis uel remittas; caput enim esse ad beate uiuendum securitatem, qua frui non possit animus, si tamquam parturiat unus pro pluribus.

Los hombres por naturaleza son semejantes entre sí. La regla de la humanitas es el sentimiento profundo de que todo es común entre los hombres(1).

El que trabaja para los demás lo hace para sí. Aquí se ve el espíritu de utilidad que guió a Roma en sus primeros tiempos; pero este espíritu de utilidad que da purificado por una utilidad común, que queda al servicio de una bondad y benevolencia universales. El tratado De amicitia debe colocarse en esta línea. Desarrolla uno de los lados más humanos de la humanitas ciceroniana, ya que la amistad es uno de los frutos más preciados de este árbol y se alimenta de las cosas más nobles que los hombres pueden tener en común y despoja a la virtud del carácter activo e impersonal con que la envolvía el pensamiento pagano.

La virtud no es inhumana ni férrea, sino que, como en todo lo demás, en la amistad es amorosa y tratable. Así este cuidado y solicitud que se toma por los amigos no es motivo para que la excluyamos de la vida de la misma manera que por el hecho de que las virtudes llevan consigo algunas molestias debamos desecharlas. (2)

Tanto la amistad como la virtud son algo inherente a la naturaleza y por lo mismo accesibles al hombre; es más, la amistad puede llegar a ser perfecta cuando

(1) Cic., De Offic. 1, 16, 51: Ac latissime quidem patens hominibus inter ipsos, omnibus inter omnes societas haec est in qua omnium rerum quas ad communem hominum usum natura genuit, ut in Graecorum prouerbio est: "Amicorum esse communia omnia".

(2) Cic., De amic. 13, 48: Neque enim sunt isti audiendi, qui uirtutem duram et quasi ferream esse quandam uolunt; quae quidem est cum multis in rebus tum in amicitia tenera atque tractabilis, ut et bonis amici quasi diffundatur et incommotis contrahatur. Quam ob rem angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum ualet, ut tollat e uita

está despojada de todo intento de utilidad; ya que, si fuera el interés el que une a las amistades, él mismo, en faltando, las haría desaparecer. (1)

La naturaleza inspiró la amistad para auxiliadora de la virtud y no para compañera de los vicios, para que, si una virtud no puede llegar por sí sola, a lo sumo llegue acompañada por otra. Esta sociedad, si se da entre algunos, debe ser considerada como la mejor y más dichosa para conseguir el sumo bien de la naturaleza. (2)

Pero esta sociedad no puede alcanzarse si no se cultiva la virtud, sin la cual es inasequible la amistad verdadera, como igualmente todo aquello que es digno de deseo.

Para Cicerón, muchos desprecian la virtud y la tienen por cierto vano aparato y ostentación; otros, las riquezas, porque contentos con poco, les agrada un mantenimiento y adorno moderado; hay quienes a las alabanzas, por parecerles la cosa más inútil y muchísimos, que en nada estiman, lo que para otros es muy deseable, en lo tocante a la amistad todos están de acuerdo en afirmar que no es vida la vida que carece de amigos. (3)

amicitiam, non plus quam ut uirtutes, quia non nullas curas et molestias afferunt, repudientur.

(1) Cic., De amic. 9,32: Nam si utilitas conglutinaret amicitias, eadem commutata dissolueret; sed quia natura mutari non potest, idcirco uerae amicitiae sempiternae sunt.

(2) Cic., De amic. 22,83: Virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non uitiorum comes, ut, quoniam solitaria non posset uirtus ad ea quae summa sunt peruenire, coniuncta et consociata cum altera perueniret.

(3) Cic., De amic. 23,86: quamquam a multis uirtus ipsa contemnitur et uenditatio quaedam atque ostentatio esse dicuntur; multi diuitias despiciunt, quos paruo contentos tenuis uictus cultusque delectat; honores uero, ..ut nihil

Así, pues, para Cicerón ¿la amistad es el término y la virtud el medio?

Como dice el P. Milton Valente, una indecisión del lenguaje, en Cicerón, recupera una intención oculta. Mantiene ciertamente que la virtud es el bien su premo, el único que es superior a la misma amistad. La virtud designa el soberano bien. Pero no quiere que la amistad y la justicia sean puestas en el rango de las cosas útiles, pues no existirían si no se las buscara por ellas mismas. Son consideradas como virtudes, lo que no podría hacerse de los bienes inferiores como amorales con relación a los bienes superiores como morales. (1)

La amistad la coloca en el plano de la virtud. Una vez más queda evidenciada la gran humanitas de Cicerón al mismo tiempo que su profundo y claro conocimiento de la sociedad en que vive, y de la causa de todas sus turbulencias. Está plenamente convencido, como diecinueve siglos más tarde nuestro Cadalso, que la amistad, "esa virtud sola haría feliz a todo el género humano. Desdichados son los hombres desde el día que la destruyeron o que ella les abandonó. Su falta es el origen de todas las turbulencias de la sociedad, todos quieren parecer amigos; nadie lo es. En los hombres la apariencia de la amistad es lo que en las mujeres el afeite y la com postura. Belleza fingida y engañosa....nieve que cubre un muladar. Darse las manos y rasgarse los corazones; ésta es la amistad que reina".(2)

...ut nihil inanius, nihil osse leuius existiment!...De amicitia omnes ad unum idem sentiunt....sine amicitia uitam esse nullam, si modo uolint aliqua ex parte liberaliter uiuere.

(1) P. Milton Valente, o.c. págs. 155-156.

(2) Cadalso, Noches lúgubres I.

Cuán distinta es esta amistad de la que concibe Cicerón, para quien "parece quitar el sol del mundo los que de la vida quitan la amistad, que es el don más excelente y más dulce que tenemos de los dioses inmortales". (1)

La amistad debe buscarse, pues, no por la esperanza de recompensa, sino por ella misma. (2)

En este punto discrepa Cicerón de la doctrina estoica en cuanto que a las virtudes medias atribuye la posibilidad de llegar a perfectas. Se constituye, pues, una categoría de actividades morales que deben ser buscadas por ellas mismas.

La tendencia de Cicerón es hacer entrar en su moral parenética todas las virtudes, una vez que han sido purificadas de todo viso de utilidad y son presentidas como algo que está impreso en la naturaleza racional. Para Cicerón, el soberano bien de los estoicos es inasequible al vulgo y al mismo tiempo insuficiente. Sólo el sabio, a la manera que lo hacían los estoicos, es el único capaz de conseguir el soberano bien. Pero al mismo tiempo es insuficiente, ya que, prácticamente, al no poder ser conseguido por el que no es sabio, está fuera de la vida humana y de sus obligaciones.

Para Cicerón, todo lo que el hombre siente como un deber al que lo impulsa la naturaleza racional tiene el valor del fin moral. Como no admite que el bien supremo se acreciente con bienes inferiores hace que todas

(1) Cic., De amic. 13,47: Solem e mundo tollere uidentur ei, qui amicitiam e uita tollunt, qua nihil a diis immortalibus melius habemus nihil iucundius.

(2) Cic., De amic. 9, 31: sic amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus.

las actividades racionales, que responden a inclinaciones naturales, participen de la noción de fin último. ¿Qué sucede con esto? Que las actividades conformes a la razón, esto es, las virtudes, de la categoría de actos indiferentes, como las consideraban los estoicos, las hace pasar a la categoría de actividades moralmente bellas.

Los hombres de bien.-

El hombre de bien, según Cicerón, es aquél que aprovecha a los más y no hace daño a nadie.(1)

Cicerón no es tan exigente como los estoicos para quienes sólo el sabio es capaz de conseguir la bondad; de ser así pocos serían los hombres a quienes podríamos dar el calificativo de buenos.

Nuestro filósofo da un paso y nos dice que cree que los que viven y se portan de suerte que se experimenta su fidelidad, su integridad, su bondad y liberalidad, que en ellos no se descubren desosos, ni liviandades, ni atrevimientos y que son como los que acabo de nombrar de gran constancia, como fueron reputados por buenos, así se les debe llamar, porque siguen (cuanto cabe en hombres) a la naturaleza, que es la mejor maestra de la vida.(2)

Estos han vivido según la regla suprema de la moralidad, dictada por Sócrates, para quien nada pue

(1) Cic., De Offic. 3, 19-75: Homo autem iustus isque quem sentimus uirum bonum, nihil cuiquam, quod in se transferat, detrahet.

(2) Cic., De amic. 5, 19: Hos uiros bonos, ut habiti sunt, sic etiam appellandos putemus, quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene uiuendi ducem.

de ser útil que al mismo tiempo no sea honesto. (1)

Tomando a estos como modelo podemos llegar a alcanzar la virtud, ya que si la regla de ésta es obrar en conformidad con la Naturaleza, ¿qué otra cosa hace esta gente sino seguirla?

Cicerón sigue el ideal estoico pero más que nada como regulador, ya que lo considera impracticable.

Ha llevado a la categoría de moral perfecta lo que los estoicos llaman *modia*. En el ejercicio práctico de la virtud consiste el soberano bien.

Como regla suprema de la moralidad ha sustituido la relación abstracta de la razón humana con la naturaleza universal por la relación concreta del hombre con el universo humano.

La moral de Cicerón ha cambiado en contenido y finalidad con relación a la moral estoica. En contenido, en cuanto no descansa sobre la ciencia teórica de la naturaleza sino sobre la ciencia de las relaciones humanas. No es un apartado de la filosofía sino un arte de vivir entre los hombres. La moral ciceroniana se ha humanizado.

Ha conservado de la moral estoica lo que ha considerado como más elevado: la belleza moral y la rectitud perfecta.

Como romano, en lugar de la sabiduría griega ha colocado la virtud romana y en el puesto del sa-

(1) Cic., De Offic. 3,19,77: Huic igitur viro bono quem Fimbria etiam non modo Socrates nouerat, nullo modo uideri potest quidquam esse utile quod non honestum sit.

bio ha situado al héroe. Como político, ha concentrado toda su atención en el estudio del hombre como ciudadano del mundo. Desea y busca con ahinco la transformación del hombre por la educación de su sentido social.

La moral la coloca a la medida del hombre y a su servicio apartándose del formalismo estoico, para quien sólo el sabio podrá conseguir la moral perfecta.

Lo que para Cicerón tiene más importancia son las relaciones del hombre con sus semejantes.

De las tres virtudes, nos dice, la de más extensión es aquella que tiene por objeto la sociedad.

"De las fuentes del deber, la más fecunda es la que mantiene la sociedad humana y que es, en cierto modo, el fundamento de la unión de los hombres. Tiene dos partes: la justicia, en donde la virtud resplandece con todo su esplendor y que es la cualidad por excelencia del hombre de bien; en segundo lugar, la beneficencia, que es inseparable de ella y a la que podemos llamar también largueza o liberalidad. La primera obligación de la justicia es no hacer mal a nadie, a menos de que sea provocado con alguna injusticia; y la segunda, usar de los bienes comunes como de bienes comunes, y de los bienes personales como de bienes propios. Ahora bien, no existe ningún bien personal en virtud de la naturaleza. Existe, bien por el hecho de una ocupación antigua, como es el caso de los que en otro tiempo se entraron en tierra sin dueño, o bien en razón de una victoria: es el caso de los que han tomado posesión por la guerra, o bien en virtud de una ley, pacto, condición, o suerte.....". (1)

(1) Cic., De Offic. 1,7,20-21: latissime patet ea ratio qua societas hominum inter ipsos et uitae quasi communitas

La propiedad privada.-

La propiedad privada tiene el mismo origen y fundamento que la propiedad común. De esta manera, de los bienes que la naturaleza había puesto en común al ser repartidos entre todos los hombres, cada uno debe mantener lo que le ha tocado; querer usurpar lo de otro, es atentar contra el principio mismo de la sociedad de los hombres. Pero como, según dijo Platón, y muy bien, no hemos nacido para nosotros únicamente y que nuestra patria, nuestros padres, nuestros amigos tienen todos derechos sobre nosotros; y, según sostienen los estoicos, no sólo cuanto produce la tierra fue criado para el uso de los hombres, sino que incluso los mismos hombres han sido creados para ser útiles los unos a los otros, es preciso que, tomando todos por guía a la misma naturaleza, contribuyamos al bien universal mediante un cambio mutuo de servicios y buenas acciones y consagremos nuestros talentos, nuestros trabajos y nuestras posibilidades a la tarea de estrechar más y más los lazos sociales.(1)

continentur; cuius partes duae: iustitia in qua uirtutis splendor est maximus, ex qua uiri boni boninantur, et huic coniuncta beneficentia quam eamdem uel bonignitatem uel liberalitatem appellari licet. Sed iustitiae primum munus est ut ne cui quis noceat ni lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, priuatis ut suis. Sunt autem priuata nulla natura sed aut uetere occupatione, ut qui quondam in uacua uenerunt, aut uictoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condicione, sorte.

(1) Cic., De Offic. 1,7,22: Sed quoniam, ut praecclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici; atque ut placet stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre

Este pasaje, si bien en cuanto a la explicación que da acerca del origen de la propiedad es bastante endeble, contiene ciertamente excelentes máximas de moral social. Cicerón nos muestra aquí que el hombre debe practicar la justicia no sólo con aquellos con quienes le unen lazos particulares, sino con todos los miembros de la gran familia humana, prescindiendo de su patria y condición.

Además, nos dice, que "el alma avanzando en la virtud se habrá adherido a sus prójimos por medio de un intercambio de amor y habrá aprendido a mirar como suyos a todos aquellos que están ligados a ella por la naturaleza".(1)

En otro pasaje nos dice: Me parece que con lo que llevo dicho ha quedado suficientemente demostrada la dependencia que hay entre los deberos y los principios morales. Pero en realidad no está dicho todo. Soy de opinión de que las obligaciones sociales están más íntimamente unidas y son más conformes con la Naturaleza y han de tener preeminencia sobre las que tienden a la inquisición de la verdad o se derivan de la ciencia. La sabiduría que yo disputo como la principal de todas las virtudes es la ciencia de las cosas divinas y humanas y abarca las relaciones de los hombres entre sí y para con la Divinidad. Y por tanto, si estas relaciones son de la más alta importancia, y de esto a nadie le puede caber duda, los deberes que dimanen de ellas o en ellas inspirados merecen sin duda el primer puesto, sin contradicción posible. Porque ¿quién es el hombre, el filósofo, por ávido que se muestre por conocer los secretos de la Naturaleza, por abismado

mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus douinare hominum inter homines societatem.

(1) Cic., De Leg. 1,23,60: Nam cum animus cognitio percip-

que le supongamos en las más sublimes elucubraciones, que, al saber de pronto que su patria, que la vida, que la fortuna de su padre, de su amigo, están en peligro, no lo dejaría todo para ir volando en su defensa, aunque estuviera seguro de poder contar las estrellas del firmamento o de alcanzar la posibilidad de medir la inmensidad del universo? Esto nos prueba claramente hasta qué punto los deberes de justicia, que atañen al amor a la Humanidad, son los que debemos buscar primordialmente y preferirlos a todos aquellos cuyo objeto es el cultivo de la ciencia. (1)

Estas bellas palabras parecen como el prefacio del Evangelio y que Cicerón tenía la inteligencia práctica de los verdaderos lazos que unen a todos los hombres como a una familia de hermanos.

Cicerón ve muy bien que todos los hombres tienen la misma naturaleza, pero la visión de esta verdad, aunque parezca una paradoja, no es tan plena y firme como para sacar las consecuencias prácticas que se desprenden necesariamente de ella.

Que esto es así nos lo muestra el hecho de que Cicerón tiene una gran predilección por la beneficencia, pero si nos fijamos en lo que nos dice acerca de ésta vemos que no se inspira en el amor al hombre y se encierra en unos cauces bastante estrechos.

"No hay virtud, dice, más conforme con la naturaleza del hombre que la beneficencia; pero es necesario practicarla con muchas precauciones. Porque, en pri

tisque uirtutibus a corporis obsequio indulgentiaque discesserit uoluptatemque sicut labem aliquam dedecoris opprimerit omnemque mortis dolorisque timorem effugerit societatemque caritatis coierit cum suis omnisque natura coniunctos suos duxerit.

(1) Cic., De Offic. 1, 43, 153-54-55.

mer lugar, ha de mirarse bien que la liberalidad no sea perjudicial a los mismos a quienes pensamos hacer beneficio, y aun a los demás. Lo segundo, que no exceda las facultades del que da, y además que a cada uno se le dé lo que se merezca, que es el fundamento de la justicia. La tercera regla de estas precauciones es la elección del que merece más. De donde deben tenerse en consideración las costumbres de aquél a quien se hace el beneficio, el aprecio que nos tiene, el vínculo de sociedad en que estamos con él y los servicios que en nuestro provecho haya practicado de antemano. (1) Ennio, con mucha razón, dice, que mal hace antes que bien, en mi concepto, aquél que el beneficio mal emplea. (2)

"En los beneficios que se hacen a un hombre virtuoso y agradecido, no sólo se percibe el fruto de su agradecimiento, sino también el de otros muchos. Porque es muy agradable la liberalidad, como sea prudente y juiciosa; y se esmeran muchos en engrandecerla con empeño, porque esta bondad en los hombres poderosos y nobles es el refugio común de todos. Mas se ha de procurar emplear esta virtud en aquellas buenas obras cuya memoria, pasando de padres a hijos, no puede admitir jamás la ingratitud, pues todos aborrecen al hombre desagradecido, y juzgan por suya propia la injuria que ata las manos al poderoso y le tienen por enemigo común de los necesitados". (3)

(1) Cic., De Offic. 1, 14, 42-43-44-45: de beneficentia ac de liberalitate dicatur, qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius.....

(2) Cic., De Offic. 2, 18, 61: Bene facta male locata male facta arbitratur.

(3) Cic. De Offic. 2, 18, 63: Quod autem tributum est bono viro et grato, in eo cum ex ipso fructus est, tum etiam ex ceteris. Temeritate enim remota gratissima est liberalitas, eoque cum studiosius plerique laudant quod summi cuiusque bonitas commune perfugium est omnium. Danda igitur opera

Apuntábamos más arriba que en Cicerón se notan ciertos fallos e incluso contradicciones en medio de ideas profundas que lanza, aunque no llegue a su total desarrollo. Ha intentado demostrar, y le hemos concedido que lo ha hecho, la identidad de lo útil con lo honesto. Si pa rangonamos lo que nos ha dicho sobre lo primero y lo que acabamos de ver de lo segundo, sobre la beneficencia y la liberalidad, notamos cierto fallo o contradicción, pues observamos que los móviles de la beneficencia no son muy desinteresados. Desde el momento que exista un seloccionar, el desinterés desaparece. Escoger, para dispensar los beneficios a unos hombres que por su reconocimiento contribuirán o, a acrecentar nuestro bien o, la gloria de nuestro nombre, no parece que sea una cosa generosa y por lo tanto meritoria. La generosidad de Cicerón, cuando no está movida por la vanidad o el interés propio, no sobrepasa los límites de la Ciudad o de la República.

Si se muestra con un cierto interés por los pobres o por los cautivos, es siempre mirando al beneficio de la patria. "Una generosidad, dice, que es útil al Estado, rescatar de la esclavitud a los prisioneros, y sostener a los pobres; lo cual fue ciertamente un hábito corriente de nuestro orden senatorial, se ve acreditado con muchos ejemplos en el discurso de Craso".(1)

Cicerón hace un elogio de la hospitalidad,

est ut iis beneficiis quam plurimos prodatur ut iis ingratiss esse non liceat. Omnes enim immemorem beneficii oderunt eamque iniuriam in deterrenda liberalitate sibi etiam fieri cumque qui faciat, communem hostem tenuiorum putant.

(1) Cic., De Offic. 2, 18, 63: Atque haec benignitas etiam rei publicae est utilis, redimi e servitute captos, locupletari tenuiores; quod quidem vulgo solitum fieri ab ordine nostro in oratione Crassi scriptum copiose videmus.

pero vemos desde qué punto de vista exalta esta virtud: porque es a mi entender, dice, mucha gloria que se franqueen las casas de los personajes ilustres a los huéspedes esclarecidos y asimismo es un honor de la República que los extranjeros experimenten en nuestros pueblos este género de liberalidad. Y es también muy útil para los que pueden hacerlo con esplendor el tener favor y valimiento en los reinos extraños por medio de sus huéspedes.

De Cimón, natural de Lacia, escribe el mismo Teofrasto que se portaba con mucha generosidad en Atenas con sus paisanos y que tenía dadas órdenes en sus granjas de que a cualquiera de Lacia que llegara se le suministrara todo lo necesario. (1)

Si nos detenemos para profundizar en esta clase de liberalidad, al instante nos damos cuenta de que cuán distante está el amor del hombre hacia el hombre, en tanto que hombre.

(1) Cic., De Offic. 2, 18, 64: Theophrastus quidem scribit Cimónem Athenis etiam in suos curiales Laciadas hospitalem fuisse; ita enim instituisse ut villicis imperavisse ut omnia praeberentur, quicumque Laciades in villam suam devertisset.

La esclavitud.-

Uno de los temas que Cicerón no podía pasar por alto es el de la esclavitud, ya que el esclavo, tenemos que aceptarlo, es un elemento existente en todas las sociedades antiguas.

Maravilla que hombres de la talla de un Aristóteles no sólo no se conformara con decir que la esclavitud, en general, no es contraria de manera absoluta al derecho natural, sino que afirmara que es de derecho natural. He aquí cómo defiende su tesis: "De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, éste es naturalmente esclavo" (1).

Se sirve de estas razones para demostrar que la esclavitud es de derecho natural: Hemos de considerar ahora si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole, si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinar teóricamente estas cuestiones, ni tampoco llegar a conocerlas por la experiencia de las cosas que suceden. Regir y ser regidos no sólo son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir. Hay muchas formas de regir y muchas formas de ser regido y siempre es mejor el mando sobre mejores subordinados....el ejercido

(1) Arist., Política, lib. 1, cap. 4.

sobre el hombre que el que se ejerce sobre el animal....

En todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido, y esto acontece en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía.....El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido....Es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma...También esto es igualmente válido para el hombre y para los demás animales, pues los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad. Asimismo, tratándose de macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior por naturaleza, el primero rige, la segunda es regida. Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esta clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro), y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad difieren poco: tanto los esclavos

como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo....Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa. (1)

Por lo que acabamos de transcribir vemos que, para Aristóteles, los esclavos no sólo lo son por naturaleza, sino que para ellos el ser esclavo es mejor que el ser libre.

"No es difícil, prosigue, que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón en cierto modo, porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores...

Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa) consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan; pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros y vendidos.... Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida" (2).

(1) Arist.; Política, 1,5.

(2) Arist., Política, 1,6.

A pesar de todas estas conclusiones filosóficas, su humanismo y bondad lo llevan a obrar con sus esclavos de distinta manera, como se comprueba por el testamento que nos ha dejado, una de cuyas cláusulas vamos a copiar, para descargo y honra de su autor: "Ambracis quede libre, y cuando se case se le den quinientos dracmas y la esclavita que tiene. También quiero se den a Tale, además de la esclavita que tiene comprada, mil dracmas. Igualmente a Simo, además del primer dinero dado para comprar un muchacho, se le compre otro, o se le dé el dinero. Tacón será libre cuando case mi muchacha, como también Filón, y Olímpico con su hijito. Ningún niño de mis esclavos será vendido, sino que de ellos deberán servirse mis herederos, y en siendo adultos, se les dará la libertad según convenga"(1).

Platón, aunque acepta la institución de la esclavitud como un hecho general e inevitable, sin embargo jamás dice que sea una condición natural (2).

En su ciudad ideal no habla de esclavos, cosa explicable, ya que en la organización de la misma sólo lo trata de los ciudadanos, y los esclavos no lo son (3).

En cuanto al modo de pensar de Aristóteles sobre los esclavos, para explicarlo, se basa en el hecho de que casi todos eran bárbaros o semibárbaros y, por tanto, carentes de derecho en las polis griegas.

(1) Diógenes Laercio, V, 1, 7, Grisol, p. 233.

(2) Platón, Las Leyes, 776c-778a.

(3) Cf. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Platón, Rep. vol. 2. 150 s.

Sin embargo, no todos los griegos pensaban de la misma manera sobre la esclavitud. El mismo Platón, en su tratado de Las Leyes, al hablar de los esclavos, nos dice: "La cuestión de los esclavos crea dificultades de toda clase. La razón de ello está en que nuestras afirmaciones sobre el particular son incorrectas en algunos aspectos, aunque sean correctas en otros; hablamos, en efecto, de ellos unas veces en contra de los que la experiencia nos enseña, otras según ella.

Y es bastante natural, Megilo. En Grecia, los ilotas (1) de Esparta son un tema continuo de discusiones y querellas, ya que unos afirman que está bien, mientras que otros censuran semejante institución"(2).

Así, Jenofonte, que representa la parte más humanitaria del pensar griego, refiriéndose a los esclavos del campo, aconseja premiar a los mejores, no sólo con mejores vestidos, sino con medios educativos, en el sentido de la justicia, y de la afición al honor, presentándoles como fin último la libertad (3).

De igual forma se expresa Eurípides, quien, después de recoger en sus obras dramáticas el sentir popular de su tiempo, llega a poner en boca de un pe-

(1) Palabra que también se escribe con la grafía hilotas. Los ilotas son una de las tres clases sociales que constituyeron en todo el territorio, al apoderarse los dorios del Peloponeso. Estaban totalmente sometidos y en condiciones análogas a la de los esclavos.

(2) Plat., Leg. 776c.

(3) Jenof., Econ. 3,15;13, 9s.; 14,4s. También Aristóteles les anuncia la libertad como meta y recompensa en Econ. 1,5.

dagogo estas palabras: "Sólo una cosa es vergonzosa en el esclavo: el nombre, porque, por lo demás, si es un hombre digno, en nada es inferior al libre"(1).

Plutarco, en su vida de Marco Catón, nos cuenta que "ni compró nunca esclavo que le costase arriba de mil quinientos dracmas, como que no los buscaba delicados o de hermosa apariencia, sino trabajadores y robustos, propios para ser gañanes y vaqueros; y aun de éstos, cuando ya eran viejos, opinaba que era preciso deshacerse para no mantener gente inútil"(2).

Sin género de duda, los que mejor trataron el tema de la esclavitud, por considerar mejor que nadie la dignidad humana, fueron los estoicos.

Séneca, cuando habla de los esclavos y de los gladiadores, lo hace con ideas tan luminosas y nuevas que escapan a todo filósofo pagano.

He aquí la fórmula con la que resume los deberes del hombre hacia sus semejantes: "Este mundo, escribe a Lucilio, que ves y que encierra las cosas divinas y humanas es un todo: miembros somos de este gran cuerpo. La naturaleza nos hizo hermanos a todos, engendrándonos de la misma materia y para el mismo fin. Nos inspiró mutuo amor y a todos nos hizo sociables: ella estableció la justicia y la equidad: según su constitución, mayor mal es causar una injuria que recibirla, y según sus órdenes, deben

(1) Euríp., Ion, v.854.

(2) Plut., Cat. Mai. 4,5; Cf. Cato R.R. 2.

estar siempre dispuestas las manos para el bien. Este verso debe tenerse siempre en el corazón y en la boca:

Soy hombre y nada humano me es ajeno.

Hemos nacido para vivir en común; nuestra sociedad es una bóveda de piedras trabadas que caerían si no se sostuviese mutuamente"(1).

A parte de este principio panteísta, que el mundo encierra las cosas divinas y humanas, las ideas de sociabilidad y de igualdad que Séneca afirma en este pasaje son dignas de un filósofo cristiano.

Cicerón, en vez de detestar la esclavitud casi la justifica, como ya lo hacía Platón (2).

Es cierto que está de parte de aquellos que quieren se les dé lo necesario, como se desprende de lo que nos dice: "El estado más bajo entre los hombres es el de los esclavos, acerca de los cuales enseñan bien los que dicen que deben ser tratados como asalariados, exigiéndoles, sí su trabajo, pero también suministrándoles todo lo que necesitan"(3).

En boca de un moralista, como Cicerón, esta defensa que hace de los esclavos es bastante endeble, si se tiene presente que el trato que se les daba, con honrosas excepciones, no era muy digno de alabanza.

No se puede negar, como acabamos de apuntar, que las relaciones entre amos y esclavos adquirirían los as-

(1) Séneca; Epís. 95.

(2) Plat.; De Rep. 3, 25.

(3) Cic.; De Offic. 1, 13, 41.

pectos más diversos. Desde el trato humano por parte del amo hasta la severidad más brutal por parte del mismo y la consiguiente reacción de rencor y odio por parte del esclavo, que a veces llegaba hasta el asesinato.

Séneca, que se muestra tan humano con los esclavos, y Plinio, tan apacible, consideran como un peligro, superior a todos los peligros, el ser suprimido el amo por el propio esclavo (1).

También se tienen ejemplos de afectuosa convivencia entre dueños y esclavos, como hemos visto en Aristóteles y es el caso de Cicerón, que trató con bastante benignidad a su esclavo Tirón, a quien dio la libertad, y del que se preocupaba, como un padre se preocupa por su hijo(2).

No puede negarse la existencia de amos que se portaban bien con sus esclavos, y la de los que los trataban despiadadamente, como igualmente que la crueldad irracional y refinada era condenada en Roma, y que es "una torpe y ridícula acusación, dice Ugo Enrico Paoli, la que se hace a la civilización de Roma cuando se dice que los romanos engordaban a las murenas con carne de sus esclavos"(3)

Esta acusación estaría justificada, si todos los romanos hubieran obrado de la misma manera y no fuera por el recuerdo de un malvado, Vedio Polión, antiguo

(1) Séneca, Epís. 107; Plinio, Epís. 3, 24.

(2) Cic., Fam. 16, 12-27.

(3) Ugo Enrico Paoli, Urbs, La vida en la Roma antigua, trad. esp. pág. 171.

esclavo e inexorable con los mismos cuando era liberto(1).

Aunque Cicerón tiene pasajes en sus obras en los que considera a los esclavos como unos empleados permanentes a los que hay que recompensar por sus servicios, prestando su asentimiento a Crisipo, que defendía lo mismo (2); aunque para él el verdadero siervo es el que está dominado por cualquier pasión y tiene a ella sometida su voluntad (3); aunque aplica el *ius naturae* a todos los hombres, en todos los lugares y en todos los tiempos, y por eso reduce el castigo de los siervos a casos en que sea absolutamente necesario (4); aunque admita que el siervo tiene derecho a la vida, como persona humana que es (5), no obstante tenemos que aceptar que su defensa es muy débil y la razón está en que le falta, como a todos los paganos, la idea cierta del origen del hombre y de que todos

(1) Séneca, De Clement. 1, 18, 2: Quis non Vedium Pollionem peius oderat quam servum sui, quod muraenas sanguine humano saginabat et eos qui se aliquid offenderant in vivarium, quid aliud quam serpentium, abici iubebat? O hominem mille mortibus dignum! Siue devorandos servos obiciebat muraenis quas asurus erat, siue in hoc tantum illas alebat ut se aleret.

(2) Cic., De Offic. 1, 41: Meminerimus autem etiam adversus infimos iustitiam esse servandam. Est autem infima conditio et fortuna servorum, quibus non male praecipunt qui ita iubent uti, ut mercenariis: operam exigendam, iusta praebenda; Cf. Sén., De Benef. 3, 22, 1: servus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercenarius est.

(3) Cic., Par. 34; 33-41: Non enim ita dicunt eos esse servos, ut mancipia, quae sunt dominorum facta nexu aut aliquo iure civili, sed, si servitus sit, sicuti est obedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo, quis negat omnes leues, omnes cupidos, omnes denique improbos esse servos?

(4) Cic., De Offic. 2, 23: sed iis, qui vi oppressos imperio coercet, sit sane adhibenda saevitia, ut eris in famulos, si aliter teneri non possunt.

(5) Cic., Par. 24-25.

somos hermanos.

La palabra fraternidad, carece de sentido en todos los tiempos, si prescinde del origen común de los hombres, esto es, de Dios. Una moral atea jamás puede ser perfecta por muy humanamente perfecta que la consideremos, como es el caso de la de Cicerón.

Si éste hubiera comprendido verdaderamente la dignidad del hombre, sin duda que hubiera reprobado con generosa indignación la esclavitud.

Los juegos.-

Es inconcebible que un hombre de la calidad humana de Cicerón no se inmute ante los combates de gladiadores y demás juegos del anfiteatro, que ocupan un lugar aparte en la historia misma de la crueldad pagana; sin embargo, como descargo suyo, tenemos que decir que es de la opinión de aquellos para quienes el espectáculo de los gladiadores tal y como se practicaba en su tiempo, es cruel e inhumano.

Si esto es así, ¿cómo es que recurre a ejemplos de gladiadores y hasta con cierta complacencia?

Como explicación a esta postura, que podría considerarse como contradictoria, y como enseñanza inadmisibles, recurre a estos ejemplos por creerlos, la escuela más fuerte para los ojos, contra el dolor y la muerte.

Así, dice: "Los gladiadores, es decir, gente sin escrúpulos y bárbara, ¿cuántas heridas no soportan? ¿No vemos cómo los bien amestrados tan pronto como desenvainan sus espadas prefieren recibir heridas antes que vivir con afrenta? ¿Cuántas veces vemos que nada quieren tanto como satisfacer a su señor o al pueblo? A veces, cuando están cubiertos de heridas, mandan preguntar a sus señores qué más quieren de ellos; y si les han satisfecho, desean morir. ¿Quién ha cambiado jamás de rostro? ¿Qué gladiador, aunque sea mediano, llora? ¿Quién no ha resistido en pie, o quién ha caído torpemente? ¿Quién después de haber caído, contrajo su cuello para no recibir el hierro? Tanto puede el ejercicio, la meditación, la costumbre" (1).

Que Cicerón no es partidario de estas luchas queda confirmado por la carta que escribe a su amigo, Marco Mario, en la que, después de describirle las fiestas que había celebrado Pompeyo en su segundo consulado, le dice que "no le agradan semejantes espectáculos y que nada ha perdido con no haberlos visto, pues, ¿qué contento puede recibir un hombre honrado y buen ciudadano ver cómo

(1) Cic., Tusco. 2, 17, 41: gladiatores, aut perdití homines aut barbari, quas plagas perferunt! quo modo illi, qui bene instituti sunt, accipere plagam malunt quam turpiter vitare! quam saepe apparet nihil eos malle quam vel domino satis facere vel populo! mittunt etiam uolneribus confecti ad dominos qui quaerant quid uelint; si satis iis factum sit, se uelle decumbere. Quis mediocris gladiator ingemuit, quis uultum mutauit umquam? quis non modo stetit, uerum etiam decubuit turpiter? quis, cum decubuisset, ferrum recipere iussus collum contraxit? Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo ualeat.

hace pedazos una fiera brava a un triste hombre, o cómo pasan de parte a parte a un valiente animal con un venablo? Yo, que vengo de ver el espectáculo, no he visto nada de nuevo" (1).

De ninguna manera se puede admitir que Cicerón sea partidario de estos espectáculos después de ver cómo se expresa acerca de los mismos y, mucho menos, cuando nos indica que "el alma después de haber adquirido conciencia y experiencia de sus virtudes, se habrá apartado de la sujeción y la indulgencia para con el cuerpo, una vez habrá pisoteado el placer como una mancha deshonrosa y se habrá deshecho de todo temor de la muerte y del dolor, cuando ella se habrá adherido a su prójimo por medio de un intercambio de amor y habrá aprendido a mirar como suyos a todos aquellos que están ligados a ella por la naturaleza; cuando abraza en su pureza el culto y la religión de los dioses; cuando haya hecho más penetrante, a la manera como se hace más aguda la mirada de los ojos, el filo de su alma en el discernimiento de las cosas buenas y el rechazo de las contrarias, virtud que se ha llamado prudencia por el acto de prever. ¿Se podrá expresar o imaginar un estado más dichoso?"(2)

(1) Cic.; Epis. ad fam. 7, 1.

(2) Cic.; De Leg. 1, 23, 60: nam eum animus cognitis perceptisque uirtutibus a corporis obsequio indulgentiaque discesserit uoluptatemque sicut labem aliquam dedecoris oppreserit omnemque mortis dolorisque timorem effugerit societatemque caritatis coierit cum suis omnisque natura coniunctos suos duxerit cultumque decorum et puram religionem suscepserit et exacerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria, quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia, quid eo dici aut cogitari poterit beatius?

Cicerón intenta sacar una lección práctica de ejemplos heroicos y por ello recurre al modo de actuar de los gladiadores, aunque la lucha, como tal, no la apruebe.

De lo que no podemos dudar es de que pensamientos tan sublimes, como el que hemos transcrito, no han sido comprendidos por Cicerón en toda su amplitud y que este gran espíritu ha desconocido completamente las leyes que regulan las relaciones naturales de los hombres.

Así y todo, tenemos que reconocer se trata de un gran espíritu que a veces tiene sublimes inspiraciones, y que, a decir de Erasmo, "si hubiera conocido la filosofía cristiana, tal vez habría merecido, por la inocencia de su vida, entrar en el número de aquellas almas a quienes la Iglesia da culto con el nombre de santos"(1).

(1) Erasmo, Ciceronianus, ed. Vander, 1703, Vol. I, pág. 1024C: Quis tibi uidetur M. Tullius? -Dicendi artifex optimus, atque etiam ut inter Ethnicos uir bonus, quem arbitrator, si christianam philosophiam didicisset, in eorum numero censendum, qui nunc ob uitam innocenter pieque transactam, pro diuis honorantur.

IV - R E S U M E N . -

El camino que hemos seguido para alcanzar la meta que nos hemos propuesto, esto es, demostrar la religiosidad de Cicerón, lo hemos dividido en tres etapas:

a) Estado en que se encontraba la religión en tiempos de Cicerón; b) Vida de Cicerón y c) Obra.

Desde el principio de la historia de Roma, toda la religión gira alrededor de la obediencia o negligencia que los romanos prestan a los mandatos de los dioses, de aquí que en ésta el elemento predominante es el político y el moral.

Los romanos son grandes cuando obedecen a los mandatos divinos y sucumben, cuando no tienen en cuenta éstos, que se les comunican por medio de señales convenientes.

La entrada de pedagogos griegos en Roma y sus distintos sistemas filosóficos, en vez de servir para unirlos más a sus dioses los apartan. Esto, unido a sus conquistas, que introducen en Roma los cultos de los países sometidos y sus inmorales prácticas, ocasiona pérdida del respeto a los dioses y, como consecuencia de ello, la de las antiguas virtudes romanas, patriotismo, espíritu de sacrificio, etc.

La filosofía griega tuvo un influjo negativo sobre los romanos, desde el punto de vista religioso, ya que éstos, con excepción de algunos espíritus selectos entre los que se encuentra Cicerón, no estaban preparados para escoger entre los distintos sistemas filosóficos.

Todos los filósofos estaban de acuerdo

en admitir que la felicidad del hombre consistía en la virtud y la sabiduría, pero en lo que discrepaban era en las definiciones que daban de ambas.

Las corrientes helenísticas entran en Roma en tiempos de Escipión el Africano por tres caminos principales: epicureísmo, neopitagorismo y estoicismo.

Para los epicúreos, Dios es un ser cuya existencia real es de una imposibilidad total por lo que recurren a una explicación natural de los fenómenos eliminando toda acción providencial. Su doctrina atacaba duramente la religión tradicional romana.

Frente a este "Materialismo", el pitagorismo presenta una tendencia completamente espiritualista.

A partir de la segunda mitad del siglo II son los estoicos los filósofos más influyentes, por el doble motivo del favor de los Escipiones y porque su doctrina moralizante se adaptaba perfectamente al genio romano.

Es evidente que esta doctrina, de gran elevación moral, no tiene más remedio que dejar su impacto en espíritus tan cultivados como los de Cicerón y Séneca.

El asentamiento en el pueblo romano de epicúreos y estoicos da lugar en el siglo II a grandes polémicas cuyo resultado fue el descrédito de las viejas creencias sobre los dioses, el mundo y el hombre.

El éxito de estas doctrinas atestiguan la impotencia de la religión romana, aun helenizada, para responder a las necesidades espirituales que los tiempos nuevos habían hecho nacer entre los romanos.

Aunque la religión y el culto entre los romanos eran instituciones políticas que servían para mantener el poder aristocrático del Senado y Cicerón recomienda su establecimiento en un Estado en el que el pueblo era naturalmente supersticioso, como fundamento del orden y defensa de la República, sin embargo, no la considera como una invención humana y un sistema de pura política.

Es sumamente difícil indicar con precisión cuál era el origen de la religión para un romano de la época de Cicerón en la que se observan las más grandes contradicciones referentes a una misma persona. Tales son los casos de César, Mario y Sila, por no citar a otros.

En medio de todas estas contradicciones que llevaron a algunos a considerar la religión como indiferente o nefasta, no hay más remedio que aceptar que la mayor parte de la sociedad siguió siendo sinceramente piadosa.

Se ha dicho, y se continúa diciendo, que la religión romana era una religión de política por lo que se explica que Augusto se valiera de ella para consolidar su poder. Nada más inadmisible, pues sería mucho aceptar, como dice Fustel de Coulanges, "suponer que puede establecerse una religión sostenida por medio de imposturas". (Cf. pág. 19.

No podemos negar que durante esta época existen unas ansias de liberación al igual que una búsqueda de cierta seguridad de inmortalidad en todo el pueblo romano.

Pero en donde la piedad se conservaba más íntegra era en la campiña, en las villas, en los municipios, es decir, en todos aquellos lugares en los que el hombre,

alejado de los influjos sociales, vive envuelto en su docta ignorancia.

Una prueba la tenemos en Cicerón que, nacido en el seno de una familia aldeana y bajo la tutela de su abuelo, M. Tulio Cicerón, recibe una educación religiosa tradicional, que le durará toda su vida.

En este estado se encuentra la religión romana cuando entra en escena Cicerón. La semilla arrojada por su abuelo en su tierno corazón pronto empieza a dar óptimos frutos. Niño aún, se distingue de una manera extraordinaria entre los de su misma edad, dando siempre grandes señales de un profundo amor por la paz, la libertad y la justicia.

Toda su vida está plagada de actos religiosos.

En su primer viaje a Grecia se inicia en los misterios de Eleusis, pues capta como nadie el sentido de estas fiestas: enseñar a los hombres a subsistir, a regular su trabajo y a esperar, honrando a los dioses, un futuro mejor.

Su respeto por lo sagrado es tan grande que todas las desgracias por las que atraviesa y pueda atravesar el pueblo romano son y serán debidas, exclama contra Verres, a sus robos de estatuas sagradas.

Cicerón está dispuesto en todo momento

a acatar, de buena voluntad, lo que le muestren los prodigios y pida la religión de los dioses inmortales; así, al ser acusado por Clodio de negligencia hacia los mismos, después de echarle en cara todos sus crímenes, le dice que no había sido más perverso contra él que contra los mismos dioses inmortales, con lo que da una prueba de su respeto hacia éstos, al mismo tiempo que su creencia en la Providencia divina.

Cicerón, siempre que le es posible y debido a su celo religioso, ataca a sus adversarios resaltando sus crímenes de impiedad.

Confiesa que jamás se ha apartado de la religión, al considerar a sus antepasados como guías y maestros de la misma, y su sabiduría tan grande, que sólo el comprender la extensión de su ciencia, sin poseerla, era ya bastante para ser sabio.

Está plenamente convencido de que a la protección de los dioses se debe el origen, acrecentamiento y conservación del imperio romano y que era necesario que Roma estuviera siempre bajo la protección de los dioses por lo que, cuando se vio obligado a salir de Roma, deposita en el Capitolio, junto a la estatua de Júpiter, una de Minerva a la que tenía una especial devoción.

A su esposa Terencia le pide haga un sacrificio a Apolo y a Esculapio, ya que por su mediación había recobrado su salud.

Jamás se abstuvo de cumplir algún rito

tradicional, de no participar en alguna de las ceremonias religiosas a las que, como magistrado, debía asistir, o que se opusiera a algún acto religioso.

Sus discursos están llenos de sentimientos religiosos y de expresiones como di inmortales, per deos immortalis.

Siente un gran respeto por la institución pontificia y por los cultos de origen extranjero.

La obligatoriedad y dignidad de la religión romana las basa en que ésta ha sido fundada por los antepasados, que son la primera autoridad en materia religiosa.

Para Cicerón la grandeza de Roma es obra de los dioses y una manifestación de su aprobación de los actos del culto organizados por el Estado.

Siendo la religión una relación del hombre con la divinidad, piensa que hay una sociedad primitiva y original de razón del hombre con Dios.

El hombre está compuesto de cuerpo y alma, pero ésta es infinitamente superior a aquél.

Rechaza la tesis materialista de que el alma es una simple dependencia del cuerpo.

Para Cicerón el origen del alma es divino. En este punto parece inclinarse a la doctrina platónica sobre todo en lo que concierne a la parte superior.

Admite la inmortalidad del alma en con-

tra de los estoicos que aceptan que el alma vive después de haberse separado del cuerpo, pero no eternamente.

Defiende la libertad del hombre y refuta la manera que tenían los estoicos de explicar "no hay movimiento sin causa ni en general hecho sin causa", recalcando que no conviene buscar las causas de nuestra voluntad fuera de la misma.

En cuanto a Dios, Cicerón no tiene una idea clara de ¿qué es?, sin embargo defiende su existencia; que es el autor del mundo y reconoce una cierta Providencia, que mueve y gobierna al mundo.

Defiende que sin derecho no existe la vida social; que este derecho procede de la naturaleza y que la ley escrita es un calco de la natural.

Contra los cínicos, epicúreos y escépticos e incluso contra Polibio y el peripatético Dicearco, defiende que las leyes son el reflejo de un derecho divino.

La cuestión que trata Cicerón con preferencia es la moral, pues es el legado más precioso que puede dejar a su hijo de todo el edificio filosófico.

La moral no es puramente especulativa sino ante todo práctica.

En todos los actos de la vida, en las relaciones con los demás surge una obligación.

En este sentido toma Cicerón la palabra deber, con su doble vertiente, una relativa y otra práctica.

on. Relativa en cuanto que la obligación la relaciona con el primer principio de su moral que es lo honesto, al mismo tiempo que es su fin, y práctica que consiste en cómo se ha de arreglar la manera de vivir y sus costumbres.

La obligación es la puesta en práctica de lo que es lo honesto en el plan teórico.

Sobre lo honesto y el deber construye su moral.

Todas las escuelas están de acuerdo en afirmar que el fin del hombre es la búsqueda del soberano bien, aunque no lo están al especificar en qué consiste este bien.

El pensamiento de Cicerón sobre este punto gira alrededor del sistema aristotélico y estoico.

En esta cuestión parece fluctúa, pero no es así, ya que cuando no se halla enfrente a los estoicos sino a los epicúreos e incluso cuando quiere valorar la condición del hombre se fija en su componente principal que es el alma.

El hombre social por naturaleza está rodeado de obligaciones.

Del cumplimiento de estas obligaciones va a salir la moral.

El cumplimiento exige un fundamento, una norma y un sujeto.

Cicerón ve la conexión íntima que existe entre la moral y la religión hasta el punto de que la moral se abre necesariamente a la religión, tiene que desembocar en ella porque separada es insuficiente e incluso termina en la negación de sí misma.

Define la religión como un sentimiento de obligación hacia los dioses.

Como culminación a su larga carrera política, escribe su tratado "De RE PUBLICA".

Cicerón se da cuenta que ha empezado la casa por el tejado y que le faltan los cimientos sobre los que se sustente. Escribe "De LEGIBUS".

En contra de Carnéades para quien la ley es el reflejo móvil del interés, demuestra que la fuerza de la ley radica en la naturaleza universal, y que el derecho se funda sobre la ley divina, sobre la ley natural y sobre la ley moral.

La victoria de César y la muerte de su hija Tulia lo apartan completamente de la vida política y se entrega de lleno a la filosofía.

Una cuestión, la del valor de las percepciones, es la que pone ante él la del fin supremo, que intenta resolver en su obra "De FINIBUS".

Entre todas las escuelas existentes que trataban del soberano bien se inclina por la de los estoicos para quienes consistía en la conformidad con la natu-

raleza, pero dudando siempre.

Cicerón quiere terminar la cuestión del sumo bien, pero no lo consigue, pues en vez de aclararla la embrolla, por tratarse de los estoicos cuyo modo de discurrir al mismo tiempo que sutil es espinoso.

En esta obra el pensamiento de Cicerón está en la crítica intercalada en el libro V, entre la exposición de la doctrina académico-peripatética por Pisón y la conclusión.

Parece inclinarse al pensamiento de los peripatéticos para quienes la virtud es el primero de los bienes, pero no el único.

Siendo el fin el que justifica a todo ser, cada uno tiende a preservar su ser individual para conseguir su fin.

Al principio lo hace de una manera instintiva, después con la reflexión por lo que tiene que discernir qué es lo propio suyo para obrar en consecuencia.

Hay tendencias que parten del cuerpo y tendencias que parten del alma debiéndose fomentar éstas, como superiores, y hacer que obren a tenor de su esencia. Entonces es cuando empezamos a conseguir el alto fin para el que hemos nacido.

La vida moral del hombre no se confunde con su vida biológica.

El paso de la ley de la vida a la ley de la razón es una consecuencia y no un salto.

El hombre es racional, de donde resulta que su fin también lo es.

La razón distingue al hombre de los demás animales y es causa de su libertad.

La libertad implica una elección, facultad que va impresa en la naturaleza racional.

El hombre tiene la facultad de aprehender las cosas y de escoger con la responsabilidad de su acto.

La intencionalidad hace que un acto humano sea moral, pero el valor de este acto no depende de la intención, sino de su conformidad con el soberano bien.

Coloca el bien moral dentro del bien natural, pero con un grado de dignidad superior al orden biológico.

El criterio de la moralidad o radica en el orden del mundo o es exterior a él. Esta cuestión, debatida desde la antigüedad se hace célebre por la controversia entre Antípater y Carnéades.

Zenón es el primero que mezcla el estudio del valor con el del bien.

El derecho de elección viene dado por la ordenación objetiva de las cosas hacia las inclinaciones

que la naturaleza ha puesto en el hombre hacia el bien.

El objeto moral para Zenón es el desarrollo completo del hombre según el Logos.

Antípater consideraba la conformidad al Logos como carácter esencial de la selección.

Carnéades pregunta: el sentido de este escoger ¿representa el fin, o lo que importa es el resultado obtenido por este escoger y el éxito de este esfuerzo?

Cicerón está de acuerdo con la opinión de Antípater. El valor es algo inherente a la noción de bien, y éste no cambia, haya sido conseguido o no el fin.

Habla de la conexión entre lo conveniente y la elección. Lo conveniente corresponde a la conservación del ser; la selección, lo que está encaminado a la consecución del bien.

Sobre la naturaleza de esta conexión entre la elección y lo conveniente Cicerón la precisa distinguiendo dos grados en el bien e igualmente en la elección. Hay una elección en la que no interviene la reflexión. Hay otro estado en el que con el desarrollo de la razón se revela un último bien al que ésta impulsa. Aclarar su pensamiento con el ejemplo del arquero, haciendo un esfuerzo para quedarse con la tesis de Antípater, apartándola de la objeción de Carnéades.

La dificultad no quedaba eludida, pues

¿ qué significaría la actitud de un arquero que se pasara toda la vida apuntando a un blanco sin importarle nada hacerlo o no?

Si las cosas conforme a la naturaleza son el objetivo de la manera de obrar, se debe conceder también que ellas son el objetivo de la existencia.

Desde el momento que se disocia la parte material de la espiritual se establecen dos objetos diferentes de existencia.

Antípater trata de conciliar los dos puntos de vista considerando la aspiración, como objeto, y la elección, como causa de valorización.

Cicerón se sale del círculo vicioso al referir este escoger a una ley transcendente, directamente notificada por Dios a la razón individual y no por el intérprete de la naturaleza, como tal.

La fuente de la moralidad está colocada en una ley que transcendía el cosmos. Bajo la vaga universalidad abstracta del soberano bien, bienes morales concretos imponían su finalidad determinada.

La libertad estaba condicionada con el destino.

La razón humana no reconoce otra racionalidad para las cosas o para los actos que la que toma de ella.

Cicerón llega hasta la noción de la ley

moral transcendente.

El centro de la ética ciceroniana es el problema de lo útil.

Para el estoicismo el soberano bien, la belleza, la virtud, lo honesto, todo era una misma cosa: la conformidad al Logos, por lo que todas estas cosas deben ser consideradas como útiles.

Cicerón en esta cuestión sale al paso de Epicuro para quien lo útil es el equivalente del interés personal.

Para los peripatéticos el bien común es la utilidad sobre la que desarrollan una casuística.

Los estoicos establecen la casuística sobre lo que ellos llaman cosas preferibles.

Aristón rechaza la teoría de los preferibles, señalando que el sabio debe escoger la enfermedad cuando ésta puede darnos la libertad y así admite que el preferible no es escogido ni evitado por el sabio sino a tenor de las circunstancias.

Según los estoicos el valor de ciertas inclinaciones se debe a una especie de dibujo inherente a la naturaleza y no a una regla transcendente.

Cicerón no acepta esta opinión.

En el interior del estoicismo ortodoxo se plantea una cuestión sobre si la acción debe encaminar-

se a la utilidad particular o a la más general.

Cicerón, siguiendo a Antípater, se inclina por la ley natural de la sociedad y no quiere separar lo útil de lo honesto, por considerar ambos conceptos idénticos en cuanto a su naturaleza. Respaldado por la autoridad de Sócrates intenta demostrarlo.

Parte de la naturaleza que es racional y por tanto tiende a la virtud. Demuestra que lo que es honesto es el soberano bien. Mayor de su silogismo.

Pasa a la menor: útil es lo que reclama la naturaleza. Para su demostración arranca del castigo y no de la naturaleza valiéndose del ejemplo del cuerpo humano, que terminaría enflaqueciendo, si un miembro se apoderara de la sustancia de otros. A esto se opone la naturaleza.

Lo útil se reduce al sumo bien o a su extremo opuesto el interés material, o sigue la línea de la moral media.

Para Aristóteles el bien no es una idea. El bien supremo debe ser algo perfecto.

Según los estoicos la virtud es el único soberano bien. Todo lo que no fuera desarrollo del λόγος humano no se consideraba ni como bien ni como mal sino como indiferente.

Cicerón admite con Zenón un solo soberano bien en contra de los peripatéticos, pero acepta que lo que

lo que es preferible o conveniente está en la línea del bien. Acepta, pues, la moralidad perfecta y la media.

En líneas generales Cicerón sigue a los estoicos, aunque discrepa de ellos en lo relacionado a la utilidad con respecto a la virtud y en lo de poner la soberana felicidad en la sola virtud, sin tener en cuenta que el hombre no sólo es espíritu sino también cuerpo.

Cicerón admite la diferencia entre la moralidad media y la perfecta y, aunque reconoce con éstos que la honestidad perfecta sólo se da en los sabios, también defiende que los deberes, que los estoicos llaman medios, están al alcance de todo el mundo.

La virtud que prefiere no es una virtud abstracta sino concreta.

Cicerón quiere formar una sociedad perfecta y que esté basada en unos cimientos sólidos y para esto recurre a una ley eterna.

Para que esta sociedad funcione a la perfección es preciso exista la armonía. Para conseguir esta armonía se necesita que todo lo que se ha de hacer y decir se ponga en su lugar.

En el tratado *De officiis*, Cicerón es más humanista que moralista por lo que trata del hombre en cuanto pieza de la maravillosa pieza del mundo. El hombre podrá llamarse *uir bonus* si no rompe esta armonía que es en lo que consiste lo honesto.

Esta armonía, que exige toda sociedad

perfecta, se alcanza con la amistad y se pierde con el odio.

La amistad debe cultivarse, según los estoicos, en cuanto que entra dentro de las cosas útiles.

Cicerón discrepa de los estoicos, ya que, para él, el amor, del que toma su nombre la amistad, es más la aplicación del ánimo, con cierto sentido de amar, que del pensamiento de las utilidades que podía reportar.

Defiende, en contra de los que han sido tenidos por sabios en Grecia, que la amistad debe ser estrecha, puesto que los hombres por naturaleza son semejantes y porque el que trabaja por los demás lo hace para sí.

La amistad como la virtud es algo inherente a la naturaleza humana y llega a ser perfecta, cuando está despojada de todo intento de utilidad.

Está convencido de que la amistad es suficiente para hacer feliz a todo el género humano.

La amistad debe ser buscada por ella misma, con lo que a las virtudes medias les atribuye la posibilidad de llegar a ser perfectas, cosa que los estoicos niegan.

Cicerón cree, en contra de los estoicos, que no sólo el sabio sino cualquier hombre puede llegar a conseguir se le pueda aplicar el calificativo de bueno.

La moral de Cicerón no descansa sobre la

son las relaciones del hombre con sus semejantes.

miento con los mismos sea inmejorable.

que regulaban las relaciones naturales de los hombres.

to pensó divinamente sobre su deber. (Ad Att. 10,4.)

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

302

I N D I C E S

B I B L I O G R A F I A . -

- ALAIN Michel, Rhétorique et philosophie chez Cicéron,
Essai sur les fondements de l'art de por-
sunder, París, 1960.
- ALFOLDI A., Studien über Caesars Monarchie, Lund. 1953.
- ALTHÉIM Fr., La religion romaine antique, Payot, París,
1955.
- _____ Historia de Roma, 3 tom. traducción espa-
ñola de Carlos Gerhard, UTEHA, México, 1961.
- BAILEY C., Roman Religion and the advent of philoso-
phy, en Cambridge Ancient history, t. VIII,
pág. 423-464.
- BALSDON J.P.V.D., The romans, London 1965, trad. esp. de
Cecilio Sánchez Gil, Madrid, 1966.
- BARBU N.J., De Ciceronis humanitate, en Latinitas, 16-
(1968) 9-21.
- _____ Cicéron philosophe et homme d'action, en Stud.
Clas. 6, 1964, pag. 137-147.
- BASANOFF V., Les dieux des Romains, París, 1942.
- BAYET J., Literatura latina, trad. al esp. de Andrés
Espinosa Alarcón, Edit. Ariol, Barcelona,
1970.
- _____ Histoire politique et psychologique de la
religion romaine, Payot, París, 1957.
- _____ Les sacerdores romains et la prédiction
impériale en Bull. de l'Ac. Roy. de Belgi-
que, Cl. des Lettres, XLI Bruselas, 1955,
pág. 453-527.
- BIGNONE E., Historia de la Literatura Latina, trad. al
esp. de Gregorio Halperón, Edit. Losada,
Buenos Aires, 1952.
- BLOCH R., Les prodiges dans l'Antiquité classique,

- Paris, 1963.
- BOISSIER G., La religion romaine à Augusto aux Antonins, 7^e Edic. Paris, Hachette, 1909.
- _____ La fin du paganisme, 2 vol. 9^e edic. Paris, Hachette, 1909.
- _____ Cicéron et ses amis, Paris, 1865.
- BOUCHÉ A.-LECLERCQ, Histoire de la divination dans l'Antiquité, 4 vol. Paris 1879-1882, reimpression Bruselas, 1963, el vol. IV sobre Etruria, Roma-Italia.
- _____ Les pontifes de l'ancienne Rome, Paris, 1871.
- BOULANGER A., Ci., Pro M. Fonteio, Pro A. Caecina, De Imperio Cn. Pompei, Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- BOYANCE P., Études sur l'humanisme cicéronien, Bruxelles, 1970.
- _____ Études sur le Songe de Scipion, Paris, 1937.
- _____ La religion astrale de Platon à Cicéron, en Rev. d'Étud. Gr. 1952, pág. 312 ss.
- _____ Pro Cluentio, Paris, G. Budé, Belles Lettres, Paris, 1954.
- BREHIER E., Historia de la Filosofía, trad. esp. de Demetrio Núñez, 2 vol., 2^a Edic. Buenos Aires, 1944.
- _____ Crysippe et l'ancien stoïcisme, Paris, Presses universitaires, 1951.
- BRIOT P., Deux remarques sur la psychologie de Cicéron, en Latomus, 25, 1966, pp. 743-755.
- BROWN Stephen, S.J. Realidad de Dios, trad. esp. de J. Romero de Tejada, Edit. Planeta, Barcelona, 1968.
- BRUGGER W., Diccionario de Filosofía, Herder 7^a edic., Barcelona, 1972.

- BRUWAENE M., van den, La theologie de Cicéron, Louvain, 1937.
- BUECHNER K., Cicero, Grundzüge seines Wesens, en Gymnasium, 62, 1955, pp. 299-318.
- CARCOPINO M., Les secrets de la correspondance de Cicéron, 2 vol., Paris, 1948.
- CENCILLO L., Mito, semántica y realidad, B.A.C., Madrid, 1970.
- CIACERI E., Cicerone e i suoi tempi, 2 vol., Milán-Rome-Naples, 1941.
- CICERONIANA, nº1, Los trabajos de G. Funaioli, G.B. Pighi, G. Pacitti y Paladini, Firenze, 1959.
- COSTA E., Cicerone giuriconsulte, 2 vol., 2ª edic., Bologne, 1927.
- COULANGES Fustel de, La ciudad antigua, trad. esp. de Alberto Fano, E.D.A.F., Madrid, 1968.
- COUSIN J., Cic., Pro P. Sestio, in Vatinius, Les Belles Lettres, Paris, 1965.
- CULLMANN O., Dieu et César, Neuchâtel-Paris, 1956.
- CUMONT F., Lux perpetua, Gauthner, 1949.
-
- Les religions orientales dans le paganisme romain, 4ª edic., Paris, 1929.
- CHADWIER J., El enigma micénico, trad. esp. de Enrique Tierno Galván, Madrid, 1962.
- CHAIUS P., L'homme et la religion. (L'évolution de l'humanité, Paris, 1963.
- CHARBONNEAUX J., La religion égéenne préhellénique, en Gorce-Mortier, Histoire générale des religions, II, Grécia-Roma, Paris, 1944.
- CHEVALIER J., Histoire de la pensée, I La pensée antique, Paris, 1944.
- DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Paris, 1877-1919.

- DEFOURNY P.-JETTE SAINT-PIERRE, Les fondements de la religion d'après Cicéron, Stud. Clas. XXII, pp.241-253 y 360-378, París, 1954.
- DÉMARGNE P., Les religions préhelléniques, en Histoire des religions, publicada bajo la dirección de M. Brillant y R. Aigrain, París, 1955.
- DESJARDINS A., Les devoirs, Essai sur la morale de Cicéron, París, 1865.
- DESMOULIEZ A., Psychanalyse de Cicéron, Actes Cong. pp. 298-300, Budé 1958.
- DICCIONARIO del Mundo Clásico, publicado bajo la dirección del P. Ignacio Errandonea S.J., Edit. Labor, Madrid, 1954.
- DUMEZIL G., L'héritage indoeuropéen à Rome, Gallimard, 1949.
- _____ Les dieux des indoeuropéens, P.U.F., 1952.
- _____ L'idéologie tripartite des indoeuropéens, Bruselas, 1958.
- _____ La religion romaine archaïque, París, 1966.
- _____ Mythe et épopée, I, 1968; II, 1973; III, 1973.
- _____ Déeses latines et mythes voddiques, 1956.
- _____ Iuppiter, Mars, Quirinus, I-IV, 1941-1948.
- _____ La préhistoire des flamines majeurs, en Rev. d'hist. des Rel., pp. 187-200, 1938.
- DURKHEIM E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, París, 3^e ed. 1937.
- ECHAVE SUSTAETA J., Virgilio, Labor, Barcelona, 1956.
- ELORDUY E. S.J., El estoicismo, E. Gredos, Madrid, 1972.
- ELIADE M., Traité d'Histoire des Religions, París Payot, 1948.
- EMILIE G., Cicero and the Roman pietas, on CJ, 39 (1943-1944) pp. 536-542.

- ENK P.J., Le caractère de Cicéron, Atti I Cong. studi ciceroniani, V.II, pp.55-65, Roma, 1961.
- CONSEGRIVE, Essai sur le libro arbitro, Paris, 1887.
- ERNOUET A. et MEILLET A., Dictionnaire étymologique de la langue latine, Paris, 1951.
- ERNST ET MAROUZEAU J., L'année philologique.
- F. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme romain, 4^e ed., Paris, 1929.
- Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris, 1942.
- FABRE P., en tom. II de Histoire Générale des Religions, dirigée par Gorce y R. Mortier, Paris, 1944.
- FESTUGIERE A., Epicure et ses Dieux, Paris, 1968.
- FOHLEN G., Cic., Tusc., Les Belles Lettres, Paris, 1970.
- FOWLER W., La vie sociale à Rome au temps de Cicéron, Paris, Payot, 1917.
- GAGÉ J., Apollon Romain, Paris, 1955.
- GARCIA-RUA J.L., De los matices del interés existencial romano hasta el siglo I de Cristo, Bol. del Seminario de Derecho Político, pp.49-70, Universidad de Salamanca, 1965.
- GARCIA TOLSA J., en Historia de las religiones, Religiones griega y romana, V. I, Barcelona, 1972.
- GARFIER J.L., La esencia de la felicidad y el concepto de virtud en Cicerón, en "Humanidades", 10, (1958), pp.97-115.
- GOLD-SMIDT, Les stoïciens, Paris, La Pléiade, 1962.
- GRANT M., El mundo romano, trad. esp. de Luis Gil. E. Guadarrama, Madrid, 1960.
- GRENIER A., La religion étrusque, en Les religions étrusque et romaine, Col. Maná III, P.U.F. 1948.
- Le génie romain dans la religion, la pen-

- sée et l'art, trad. esp. de Ceferino Palencia, UTEHA, México, 1961.
- GRILLI A., Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Milano, 1954.
- GRIMAL P., Les jardins romains, Paris, 1943.
- _____ Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, P.U.F., Paris, 1951.
- GUILLÉN J., Cicerón, su época, su vida y su obra, Madrid-Cádiz, 1950.
- _____ Conocimiento indirecto de Cicerón (a través de sus biógrafos), Atti del I Cong. internazionale di studi ciceroniani, vol. I, pp.65-85, Roma, 1961.
- _____ Los sacerdotes romanos, *Helmántica*, 73 (1973) 5-76.
- _____ Urbs Roma (Vida y costumbre de los romanos) T. I La vida privada, Salamanca, 1977; T. II, La vida pública, Salamanca, 1978; T. III, La religión y el ejército, en prensa.
- _____ Cicerón en España, Atti del I Cong. Int. di studi ciceroniani, V. II, pp.247-282, Roma, 1961.
- _____ Dios y los dioses en Cicerón. Separata de *Helmántica* 83 (1976) pp.511-566.
- _____ Introducción a la teología de Cicerón. *Helmántica* 83 (1976) pp. 193-259.
- _____ La esclavitud. *Helmántica* 70 (1972), Vol. XXIII-Enero-Abril.
- HAURY A., L'ironie et l'humour chez Cicerón, Paris, 1955.
- HERESCU J., Les trois exils de Cicerón, Atti del I Cong. Int. di studi ciceroniani, vol. I, pp. 137-156, Roma, 1961.

HERNANDEZ CATALA V., La expresión de lo divino en las religiones no cristianas. B.A.C., Madrid, 1972.

HERNANDEZ VISTA V.E., Virgilio, Lib. II de la Eneida, Madrid, 1963.

HEURGON J., Trois études sur le "Ver sacrum", coll. Latonus, XXVI, Bruselas, 1957.

HOMO L., Nueva historia de Roma, trad. esp. de J. Farrán y Mayoral, Barcelona, 1943.

HUBAUX J., Du songe de Scipion à la vision d'Enée. Atti del I Cong. Intern. di studi ciceroniani, Roma, 1961, Vol. II, pp. 175-183.

HUMBERT J., Mitología griega y romana, trad. esp. por B.O.O. 5ª edic., Barcelona, 1962. Editorial, Gustavo Gili.

Les plaidoyers écrits et les plaidoyers réelles de Cicéron, Paris, 1925.

HUME D., Enquiry concerning the Principles of Morals, Londres, 1751, trad. al esp. de M. Fuentes Benot, Buenos Aires, 1968.

HUNT H.A.K., The humanisme of Cicero, Murbourne, Univ. Pr.-Cambridge, 1954.

HUS Alain, Les religions Grecque et Romaine, v. esp. de Franc. Bergasa, Andorre, 1963.

JACOBSEN J.P., Les Manes, trad, Philipot, 3 vol. Paris, 1924.

JALKIN L., La supplication d'action de grâces chez les romains. Liège, 1953.

JAMES E. O., Comparative religion, Londres, 1969,

- trad. esp. de J. Valiente Malln, Edit.
Cristianidad, Madrid, 1973.
-
- The ancient gods, Londres, 1960, trad. al
esp. por Carlos Alonso del Real, E. Gun-
darrama, Madrid, 1962.
- JOBEE E.-DUVAL, Les Morts, malfaisants: "Larvae, Lemurs"
d'après le droit et les croyances popula-
res des Romains, Paris, 1924.
- JORDAN P., El hombre de ciencia ante el problema re-
ligioso. Edic. Guadarrama, Madrid, 1972.
- KERENYI CH., La religion antique. Ginebra, 1957.
- KEYES C. W., Cic., De Republica, De Legibus. London,
1970.
- KIRL G.S. y RAVEN J.E., Los filósofos presocráticos, Edit.
Grados, Madrid, 1969.
- KLEVE K., Cicerone e la teologia epicurea. Atti del
I Cong. Intern. di studi ciceroniani.
Roma 1961, Vol. II, pp. 471-477.
- KLINGNER Fr., Römische Geisteswelt 4, Munich, 1961,
pp. 110-159.
- KROLL U., Die Religiosität in der Zeit Ciceros, in
Neue Jahrb. f. Wis. u. Jugendbildung, IV 1928.
- KUMANIECKI K., Tradition et apport personnel dans l'
œuvre de Cicéron, R.E.L. 37 (1959), pp.
171-183.
- LABRIOLLE P. de, La réaction païenne. Étude sur la polém-
ique antichrétienne du I^{er} au IV^e siècle,
Paris, 1934.
- LAURAND L., Cicéron, Vie et œuvre, 2 vol, Paris, 1933-4.
-
- Manual de estudios griegos y latinos, fas. V,
Literatura Latina, pp. 89-130, trad. esp. de
Domingo Vaca, Ed. D. Jorro, Madrid, 1920.

- LAURENZI L., Il ritratto di Cicerone. Atti del I Cong. Inter. di studi ciceroniani, Vol. I, pp. 105-111, Roma 1961.
- LECLERCQ J., Les grandes lignes de la philosophie morale, Louvain, 1954.
- LEEUW G. van DER, Phänomenologie der Religion, Tübingen, 1933, trad. franc. Phénoménologie de la Religion, Paris, Payot, 1948.
- LEPORE E., Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica, Napoli, 1954.
- LISEN M.O., Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron. Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- MAGARIÑOS A., Cicerón, Labor, Barcelona, 1951.
Cicerón, Sueño de Escipión. C.S.I.C., Madrid, 1943.
- MAHIEN L., Cicéron moraliste, dans mélanges de sciences religieuses V-1948.
- MALCOVATI E., Cicerone e la poesia. Pavia, 1943.
- MARCHI A. de, Il culto privato di Roma antica, Milán, 1896.
- MARCONI M., Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale, Milán, 1939.
- MARQUARD J., Le culte chez les Romains, trad. de Brissaud, 2 vol., Paris, 1889.
- MARROU H.I., Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, 1952.
Défense de Cicéron, Revue historique, 1936, pp. 51-73.
- MARTHA J., Cic., De Finibus, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- MATTINGLY H., The latter paganism, in Harvard Theol. Review. 1942, pp. 171 ss.

- MAYOR J., Sobre la filosofía religiosa de Cicerón, Cambridge Clay, 1891.
- MEINECKE, De fontibus quos Cicero in libello de Fato secutus esse uideatur. Prog. Marionwerder, 1887.
- MERGUEY H., Lexicon zu den philosophischen Schriften des Cicero, 3 vol., Iéna, 1887-1894.
- _____ Lexicon zu den Reden des Cicero, 4 vol., Iéna 1877-1884.
- MIDDLETON C., The history of the life of Marcus Tullius Cicero, Londres 1741, trad. al esp. por D. José Nicolás de Azara, Madrid, 1790.
- MILTON VALENTE P., L'éthique stoïcienne chez Cicerón, París, 1956.
- MITOLOGIA CLASICA, 2ª Edic., publicada bajo la dirección de Juan Richepin, UTEHA, México, 1957.
- MOMMSEN T., Römische Geschichte, Berlín, 1855-56, trad. de A. García Moreno, Madrid, 1962, 5ª ed. 2 v.
- MORLAIS M., Études philos. relig. sur les écrivains latins, París, 1896.
- NICOLET C. y ALAIN M., Cicerón, Bourges, 1961.
- NILSSON M. P., Grekisk Religiositet, Estocolmo, 1946. trad. esp. de Martín Sánchez Ruipérez, Madrid, 1953.
- _____ The Minoan-mycenean religion and its survival in Grek religion, 2ª edic. Lund., 1950.
- NORDEN E., Agnostos theos, Leipzig, 1955.
- PALLASSE M., Cicerón et les sources de droits, Lyon-París, 1945.
- PALLOTINO M., Etruscologia, Milano, 1963. trad. esp. de J. Fernández Chiti, Buenos Aires, 1963.
- PANIQUEY R., Religión y religiones, E. Gredos, Madrid, 1965.
- PAOLI UGO E., Vita romana, trad. esp. por J. Farrán y Mayo

- ral y Natividad Massonés, 3ª edición, Barcelona, 1964.
- PASCAL G., De lectisterniis apud Romanos, on Riv.di Filol. 22 (1893), pp.270-340.
- PEPIN J., Idées grecques sur l'homme et sur Dieu, Les Belles Lettres, Paris, 1971.
- PETTAZZONI R., I misteri, Saggio di una teoria storico-religiosa, Bologna, 1924.
- _____, Dio. Formazione e sviluppo del deismo. I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, Roma, 1922.
- _____, L'onniscienza di Dio, Turin, 1951.
- PFISTER P., El Numan, RE, XVII, 2, col. 1273
- PICARD CH., Les religions préhelléniques, Co. Anna P. U.F., 1948.
- PIRENNE J., Civilisations antiques, Bruselas, 1947, trad. esp. de Mariano G. Sanz, Barcelona, 1967.
- PLUTARCO, Vidas paralelas, E.D.A.F., Madrid, 1970.
- FIGANIEL A., Cicéron et ses ennemis, Revue historique, Paris, 1949.
- POHLENZ M., Grundfrage der stoischen philosophie Göttingen, 1940.
- _____, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 vol., Göttingen, 1950-1955.
- PRELLER L. JORDAN H., Römische Mythologie, 2 vol., Berlin, 1881-1883.
- RACKHAM, Cic. De Natura deorum, Academia, London, 1972.
- RADHAKRISHNAM S., Religion in a changing world, Londres, 1967, trad. de Angel Alcalá, Madrid, 1969.
- RECIO T. de la A., Tito Livio, Labor, Barcelona, 1952.
- RESINE J. E., Religion in Plato and Cicero, New-York, 1959.

- ROBIN L., La moral antique, Paris, 1938.
- ROSE H. J., Ancient Roman Religion, Londres, 1948.
- ROSTAGNI A., Storia della Letteratura Latina, Torino, 1964, 3 vol.
- RUCH M., Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron, Paris, 1958.
- SCHMEKEL, Die philosophie der mittleren Stoa, Berlin, 1892.
- SERTILLANGES A.D., Le christianisme et les philosophies, Paris, 1960, trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil, Ed. Gredos, Madrid, 1966.
- SHACKLETON BAYLEY D. R., M. Tulli Ciceronis Epistulae, T. II, Epistulae ad Atticum libri IX-XVI, Oxford, 1961.
- STRASSBURGER H., Concordia ordinum, 2ª edición, Amsterdam, 1956.
- SWEENEY R. D., Sacra in the philosophic works of Cicero, en Orpheus, 12, 1965, pp. 99-131.
- SYME R., The roman revolution, Oxford, 1939.
- TAROZZI G., La romanità del pensiero filosofico di Cicerone. Archivio di storia della filosofia italiana, pp. 132-151, Roma, 1953.
- TESTARD R. P., Cicéron et saint Augustin, 2 vol. Paris, 1958.
- ROMP S.P.C., De Romanorum piaculis. Diss., Amsterdam, 1921.
- TOUTAIN J., Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge, en Rev. d'his. de Rel., 1919, pp. 1-13.
- TURCHI N., La religione di Roma antica, t. XVIII della Storia di Roma, Bologna, 1939.
- TYRRELL R. J. y PURSER L. C., La correspondance, 5ª edic. Londres, 1918.

- URI H., Cicero und die epikureische Philosophie, Diss. München, 1914.
- VILLEY M., Recherches sur la littérature didactique de droit romain, Paris, 1945.
- VALENTI FIOL C., Lucrecio, Labor, Barcelona, 1969.
- VOGT J., Homo nouus, Stuttgart, 1926.
- WINSTEDT E. O., Cic. M. Tulli Ciceronis Epistularum ad Atticum, Libri I-XVI, London, 1970.
- WISOWA G., Religion und Kultus der Römer, Munich, 1960.
- WUILLEUMIER P., Philippiques, coll. G. Budé, Belles Lettres, Paris, 1960.
- _____ Cic. Cum senatui gratias egit; Cum populo gratias egit; De domo sua. Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- YERKES R. K., Le sacrifice dans les religions grecque et romaine, Liège, 1953.
- YON A., Cic. De Fato. Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- ZIELINSKI T., La culture du monde antique, Paris, 1930, trad. al esp. de Carlos Pereyra, Crisol, Madrid, 1963.
- ZOLL G., Cicero Platonis Aemulus, Untersuchungen über die Form von Ciceros Dialogen, besonders von de orat., Zürich, 1962.

~~~~~



moral donde se tiene la noción natural de lo bueno y de lo justo y en materia física la existencia de los dioses y la supervivencia del alma. E. Bréhier ha puesto de relieve el papel que los estoicos hacen jugar a estas nociones en su argumentación filosófica. Son para los estoicos, como dice Séneca, los gérmenes del saber (*semina scientiae*). (Sén., *Epist.*, 120, 4).

Se ve que el plan seguido por Cicerón está enteramente justificado desde el punto de vista del método estoico, por lo que, para B. Boyancé, está poco fundada la tesis de K. Reinhardt, a quien sigue el Padre Festugière, que busca del lado de "tesis académicas" la fuente de Cicerón. (1)

Los argumentos de razón invocados por Cicerón para demostrar la existencia de Dios son argumentos llamados: cosmológicos; están sacados de la hermosura, orden

---

demostraciones.

Los estoicos no conciben el conocimiento propiamente dicho sin este ejercicio de la actividad espontánea del espíritu. No basta, para conocer, que el alma reciba una impresión, conviene que advierta esta impresión y que juzgue la relación de esta impresión con el objeto que la ha producido.

"A los objetos aperecebidos y de alguna manera recibidos por los sentidos; dice Cicerón, exponiendo la doctrina de Zenón, (*Acad.*, 1, 11, 45), corresponde la afirmación del espíritu, afirmación que pretende estar en nuestro poder y depender de nuestra voluntad; este asentimiento no es concedido a todas las representaciones, sino a aquellas que señalan su correspondencia con los objetos reales que hacen conocer. Una tal representación, considerada en ella misma, es lo que él llamaba el *comprehensibile*".

¿Pero de qué modo se distinguirá una representación proveniente de una cosa real de la que provenga de la imaginación? ¿Cómo se podrá reconocer que representación es una imagen fiel de la realidad? ¿Dónde está el criterio de verdad? Es la cuestión que los Académicos planteaban a los intérpretes del estoicismo, tan prontos en afirmar y tan firmes en su dogmatismo.

(1) P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, pág. 305. (Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Ciceron).

- Atico, 31, 37, 44, 51-52, 156, 185, 192, 301.
- Augusto, 16, 27, 286.
- Azara, J. N. de- III.
- Bacón, F. 136.
- Balbo, 77, 107, 117, 125, 131.
- Bayet, J. 162n, 228n.
- Bergara, F. II.
- Bignone, E. 26.
- Borrromeo, San Carlos- 26.
- Bossuet, 26.
- Boyancé, P. V-VIn, 7n, 116, 184n, 193.
- Bréhier, E. 95n, 115, 116, 223n, 227n, 231n.
- Brown, J. 137nn.
- Bruto, 43, 51, 60-61, 192, 194.
- Cadalso 260.
- Califón, (Califonte) 169, 188.
- Calvo, L. 51, 60.
- Carcopino, V.
- Carnéades, 2, 88-89, 184, 188, 201, 202, 210, 215-218,  
223, 292, 294-295.
- Catilina, 69-70.
- Catón, 156, 192, 194-196, 201-202, 254, 276.
- Catón el Viejo, 3, 25, 45.
- Catulo 19-20, 201.
- Cecilio, 58.
- Cerelia, 37.
- César, 14, 27, 36, 38, 51, 72, 75, 147, 187, 286, 292.
- Ciaceri, E. VI.
- Cicerón, M. T. I-IX, 3, 5n, 6, 7n, 11n, 12-13, 14n, 17, 23-  
25, 27-32, 33n, 34n, 35n, 36-40, 41n, 42-43,

44n, 45-52, 53n, 54-60, 62, 63n, 64, 65-68, 69n,  
 70-71, 72n, 73, 74-75, 76n, 77-80, 82-85, 86n,  
 87-89, 90n, 93, 94n, 95-96, 97n, 98-99, 100n,  
 101-103, 104n, 105n, 106-108, 109n, 110, 111n,  
 112, 113n, 114, 116-117, 118n, 120n, 122, 124n,  
 125, 126, 127n, 129-132, 133n, 134n, 135-136,  
 139-140, 141-143, 144, 146-160, 162-163, 164n,  
 165-175, 177-191, 193-194, 195n, 196, 197n, 198-  
 204, 206n, 209-210, 213, 214-216, 217n, 218-219,  
 220n, 221-225, 227-232, 233n, 234-241, 244n,  
 248-257, 258n, 259-264, 265n, 266-269, 270n,  
 277-284, 287-290, 292-293, 295-297, 299-301.

Cimón, 270.

Cipriano, San - 139, 145.

Cleanto, 117.

Clemente de Alejandría, 141.

Clitímato, 200.

Clitómaco, 88-89.

Clodio, 65-67, 68-69.

Cotta, 77, 79, 107.

Craso, 269.

Crisipo, 95-97, 115-116, 166, 188-189, 226-227.

Cremucio C. 28.

Critolao, 2.

Demóstenes, IV, IX, 58-59, 61.

Denzinger-Rahner, 138n.

Dicearco, 109, 141, 192.

Dinómaco, 169.

Diodoto, 154-155, 192.

Diodón, 169.

Diógenes, 2, 88n, 95, 141n, 142, 160-161, 162n, 211, 223,  
226n, 228, 244n, 245, 249n, 274n.

Dión, 37.

Dolabela, 147.

Drumman, V.

Elio Stilón, 156.

Elorduy, E. 161.

Empédocles, 256.

Ennio, 123, 147.

Epicuro, 4, 5-6, 21, 96, 107, 154, 188, 225, 227.

Erasmio, 29, 283.

Escipión, 3, 4, 7, 67, 285.

Esclassans, A. VI.

Estobeo, 169.

Eurípides, 276n.

Eusebio, 95.

Fabri, T. I.

Fedón, 173.

Fedro, 154, 156, 185.

Fernández Galiano, M. 274n.

Filón, 154-155, 156, 179, 200-201.

Fonsegrive, 149n.

Fragstein, 149n.

Fustel de Coulanges, II, 17n, 19, 81, 286.

Grenier, A. II.

Guillén, J. I, III, XI, 10n, 137, 139.

Gelio, L. 185.

Gracián, 61.

Gabinio, 72, 74.

Heráclito, 138n, 256.

Herilo, 164.  
 Hesfodo, 140.  
 Hobbes, 234.  
 Homero, 140.  
 Horacio, 16, 27, 56, 78.  
 Hume, 137.  
 Hunt, A. V.  
 Hus, A. II.  
 James, E. O. II.  
 Jenócrates, 186-187. (Xenócrates)  
 Jenófanes, 140.  
 Jenofonte, 275.  
 Jerónimo, V, 169, 188.  
 Juan, San- 144n.  
 Lactancio, 126, 139, 147n, 148n.  
 Lallemand, J. N. X.  
 Laurand, L. III, V, 44n, 45n, 153n.  
 Lelio, 156, 254.  
 Leibnitz, 231, 234.  
 Livio, 16, 27, 78.  
 Longino, 59.  
 Lucrecio, 3, 7n, 21-22, 57.  
 Luculo, 42, 192, 201.  
 Macaulay, 26.  
 Macrobio, 59n.  
 Madvig, 171  
 Maffii, M. VI,  
 Magariños, A. III.  
 Mariani, L. VI.  
 Marcelo, 13.

- Mariner, S. XI.  
 Mario, 14, 286.  
 Marta, 14.  
 Martini, S. VI.  
 Martha, J. 191n, 193.  
 Mayor, I. B. 113n, 114n.  
 Megilo, 275.  
 Meineke, 171.  
 Melanchton, 26.  
 Menéndez y Pelayo, M. VII, VIII, X.  
 Middleton, C. III.  
 Milón, T. Anio, 66.  
 Milton Valente, 152-153, 171, 183n, 243, 260.  
 Minucio Félix, 142n.  
 Mommsen, T. III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, 192.  
 Murena, 149, 192.  
 Nepote, C. 42, 51, 52n, 53n.  
 Newton, 137.  
 Nicómaco, 241.  
 Nino, 74n.  
 Numa, 11, 79.  
 Octavio, 51.  
 Otto W. F. 139-140  
 Ottolini, A. 229.  
 Bablo, San 138, 145.  
 Pabón, J. M. 274.  
 Palencia, C. II.  
 Panecio, 3, 156, 228-229.  
 Pansa, 51.  
 Paoli, U. E. 278.

- Papirio Peto, 37.
- Paulo Emilio, 175.
- Paratore, E. 6n.
- Pascal, 234.
- Pedro, San 145.
- Pèpin, J. 173n, 174, 179n,
- Petrarca, 26.
- Pettersson, T. V.
- Pirrón, 87, 164, 197, 223.
- Pisón, 69, 72-73, 198-199, 204.
- Pitágoras, 140.
- Pitt, 26.
- Platón, IV, 83-85, 90, 102, 106, 123, 128-129, 142, 151,  
154, 159, 171, 173, 174, 186, 188, 192, 194, 201,  
241, 265, 274, 275, 277n.
- Plauto, 20, 21n.
- Plinio, (El Joven), 46, 54, 56, 57, 61.
- Plinio, (El Viejo), 28n, 40, 55.
- Plutarco, III, V, 2n, 14n, 15, 25, 27, 35, 70n, 95, 157,  
227n, 276.
- Polemón, 169, 189, 196.
- Polibio, 10, 11n, 109.
- Pomponio, 186.
- Posidonio, 3, 6, 155-156, 192.
- Puffendorf, 234.
- Quintiliano, VI, 36, 43, 44n, 46, 48, 50n, 56n, 57, 59,  
60n, 62n.
- Quinto, 185.
- Reinhardt, K. 116.

Rómulo, 11.  
 Rostagni, A. 153n.  
 Rutilio Rufo, 156.  
 Salustio, 60.  
 Salviano, 140n.  
 Scévola, 156.  
 Semíramis, 74.  
 Séneca, 8, 60, 116, 156, 161, 207, 247n, 276, 277n, 278-279.  
 Sestio, 192.  
 Sexto, 87, 90, 141n, 226.  
 Sila, 14-15, 286.  
 Slaughter, M. S. V.  
 Sócrates, 85, 103, 159, 173, 230.  
 Sositeo, 31.  
 Suetonio, 17, 18n, 19.  
 Tácito, 27n, 60n.  
 Tales, 140.  
 Toofrasto, 140n, 192, 198.  
 Terencia, 71, 288.  
 Tiberio, 27.  
 Tirón, 31, 51.  
 Trebonio, 35.  
 Tulia, 147, 187, 192.  
 Valiente Malla, J. II.  
 Varrón, 142, 148, 171, 178, 180, 192, 201.  
 Vatínio, 69, 79.  
 Vedio Polión, 278.  
 Veleyo Patérculo, 5, 28n, 57n, 131.  
 Verres, 69.  
 Virgilio, 21, 27, 56, 78.



Volumnio, 37.

Wilamowitz-Moellendorff, IV.

Xenócrates, 166, 169, 186, 187.

Zenón, 85, 116n, 141, 154, 156, 186, 188, 190, 196-197,  
202-203, 210-211, 218, 221, 243, 244-246, 294.

~~~~~

INDICE DE CONCEPTOS RELIGIOSOS.-

- Abstinencia, 5, 29.
 Adivinación, I, VIII, 13, 53.
 Adivino, 66.
 Adulterio, 141.
 Afrodita, 15.
 Agnosticismo, 14.
 Alma, X, 4, 7, 8-9, 19, 22-23, 26, 29, 33, 42, 83, 84, 91-94, 99-104, 122, 126, 142, 167-170, 172-177, 179, 190, 192, 202, 205, 220, 222, 223, 242, 253, 263, 283, 289, 291, 293.
 Altar, 70, 145.
 Amor, VII, IX, 1.
 Amoral, 260.
 Angel, 145.
 Angustia, 22-23.
 Apolo, I, 14, 71, 92, 147, 175, 288.
 Arúspice, 12, 65.
 Arrepentimiento, 33.
 Atea, 280.
 Ateísmo, 10.
 Ateo, 21, 23.
 Augures, 12-14.
 Auspicio, 11-12, 18, 79.
 Avaricia, 42.
 Beneficencia, 264, 267, 269.
 Benevolencia, 6, 256, 258.
 Bien, 160, 163, 170, 172, 173, 177, 186-187, 189, 195-196,

- 202, 208-211, 213, 218-219, 222-223, 225-226,
229, 235, 241, 242-243, 248, 264, 293-296.
- Bien supremo, 188, 242, 260-261, 268.
- Bienventurado, 29, 178.
- Bienaventuranza, 4, 5.
- Blasfemo, 21, 23.
- Bona Dea, 77.
- Bondad, 7, 31, 42, 128, 160, 163, 243, 258, 262, 268, 274.
- Bueno, 8, 103, 116, 158, 186, 219, 233-235, 237, 262, 300.
- Capilla, 145.
- Católico, 136.
- Celo, 69.
- Ceremonia, 11, 77, 101, 289.
- Ceres, 65, 147.
- Cínicos, 290.
- Clemencia, 20, 79.
- Concilio, 137.
- Conducta, 3.
- Consagración, 67, 68.
- Corrupción, 26.
- Creación, 129, 138, 143, 146.
- Creador, 138, 142.
- Creencia, 3, 9, 11, 17, 83, 95, 108, 111, 136, 168, 285.
- Criminal, 21.
- Crimen, 49.
- Cristianismo, 23, 234.
- Cielo, 8, 14, 46, 76, 94, 123, 133, 134, 138.
- Cristiano, 29.
- Cristo, 138.
- Culto, 9, 11, 12, 23-24, 29, 75, 76-77, 80, 142, 145, 149,

282, 283, 284, 286, 289.

Deber, 7, 32, 34, 159, 163, 195, 203, 227, 251, 252, 261,
266-267, 276, 290-291, 301.

Decencia, 29.

Deidad, 15.

Demonio, 146.

Deshonesto, 186, 243.

Deshonra, 73.

Designio, 7, 15.

Destino, 7, 95, 96, 97, 179, 224, 296.

Devoción, 19, 63, 288.

Diána, I, 147.

Dionisiaco, 7.

Dios, 1, 5, 6-8, 14-15, 24, 46, 82-83, 92-93, 99-100,
103, 106, 107-108, 110-113, 116, 125, 126-129, 135-
138, 140-148, 150, 168, 174, 176-178, 188, 223,
234, 235, 280, 285, 289-290, 296.

Dioses, I, 44-7, 9-11, 14-20, 22, 32, 63-70, 75, 78, 79,
80, 107, 110, 112-114, 119, 123, 125, 132-134,
138, 140, 141-144, 146-150, 174, 282, 284-285,
287-289, 292.

Divinidad, 29, 67, 108, 112-113, 131, 133, 135, 138, 148,
170, 190, 266, 289.

Divino, 7, 9, 10, 16, 22, 24, 64, 66, 79, 99-100, 103,
106, 109, 122, 131, 134, 140, 145-147, 168, 173-
175, 185, 196, 220, 234, 239, 266, 276, 284, 290.

Dogma, 10.

Egoísta, IV.

Enemigo, VII.

Enemistad, 173.

- Envidia, 27, 42, 49.
 Epicureismo, 3-4, 23, 193-194, 285.
 Epicúreo, 63, 170, 174, 188, 236, 285.
 Epicúreos, 290-291.
 Error, 4.
 Escepticismo, 10.
 Escéptico, 82, 290.
 Esclavitud, 26.
 Esolavo, 54.
 Esperanza, 21, 23, 43, 63-64, 261.
 Escrúpulo, 44.
 Espíritu, 3, 8, 9, 24-25, 29, 31, 35, 49, 54, 86, 166,
 170-171, 179, 249, 250, 258.
 Espiritual, 9, 10, 94, 175, 209, 213, 218, 285.
 Espiritualidad, 92-93, 167, 169, 296.
 Espiritualismo, 91, 285.
 Estoicismo, 3, 23, 90, 131, 156-157, 159, 189, 194, 195-
 196, 204, 218, 219, 223-225, 227, 285, 297.
 Esculapio, 71, 288.
 Estoico, 13, 45, 86, 96, 105, 117, 125, 141, 160-161,
 163-167, 170, 180, 189, 191, 192, 194-204, 210,
 211, 217, 221, 223-224, 226-227, 230, 234, 243,
 248-251, 256, 261, 262-263, 265, 276, 285, 289,
 291-293, 299-300.
 Eternidad, 47, 129, 143.
 Eterno, 5, 102, 138, 143, 146.
 Evangelio, 267.
 Existencia, 28.
 Familia, 75.
 Forética, 20.

- Fantasma, 4.
 Fatalismo, 96.
 Fatum, 16, 96.
 Fe, 18, 138.
 Felicidad, 9, 64, 161, 196, 199, 235, 241, 242-243, 249-250, 285.
 Feliz, 9.
 Fidelidad, 42, 75.
 Fides, 19, 21, 107, 262.
 Fiel, 4, 62, 145.
 Fiesta, 51, 64, 65.
 Fin, 204. (supremo) 187, 292.
 Flamen, 147.
 Fortaleza, 243, 250.
 Fortuna, 8.
 Gloria, 35, 176.
 Hacedor, 142.
 Hado, I.
 Honestidad, 158, 163, 182, 189, 190, 225, 229, 232, 235, 237, 250-251, 254, 299.
 Honesto, 45, 72, 160, 186, 188, 203, 228, 229-231, 235, 239-240, 243, 252-253, 256, 263, 291, 297, 299.
 Honrado, X, 126.
 Humilde, 99.
 Iglesia, 29, 136, 283.
 Igual, 8.
 Impiedad, 208.
 Infinito, 137.
 Injusticia, 22, 26, 230, 236, 264.

- Injusto, V, 50, 171, 189, 237.
- Immoral, 232, 284.
- Immoralidad, 26, 74.
- Immortal, 32, 62, 67, 82, 171, 174, 288.
- Immortalidad, 7, 21, 26, 46, 47, 101-103, 157, 168, 190, 286, 289.
- Intemperancia, 5.
- Ira, 22.
- Jano, 10.
- Juno, I, 10, 65, 147.
- Júpiter, I, 10, 12, 18, 20-21, 65, 70, 140, 147, 235.
- Juramento, 65.
- Justicia, 1, 27, 42, 66-67, 234, 243, 247, 254, 260, 264, 266, 267-268, 273, 275, 276, 287, 301.
- Justo, 7, 29, 33, 116, 171, 216, 229, 230, 234, 237, 254.
- Liberación, 21.
- Liberalidad, 269-270.
- Libertad, 1, 47-49, 54, 95-96, 99, 194, 204, 206, 207, 224, 226, 227, 274-275, 287, 290, 294, 296.
- Libre, 82, 97, 242.
- Mal, 163, 186, 222, 226, 235, 243, 268.
- Maldad, 165.
- Malignidad, 42, 57.
- Malo, 8, 33, 46, 186, 233.
- Malvado, 20, 126, 237.
- Marte, 147.
- Mártir, 145, 146.
- Materialismo, 170, 285.
- Materialista, 21, 23, 167, 289.
- Mercurio, 147.

Minerva, 10, 70, 147.

Misterio, 7, 63, 64, 66, 149.

Misterioso, 4.

Misticismo, 10.

Modestia, 29, 31.

Monoteísmo, 137, 140.

Moral, 1, 3, 24, 50, 135, 152, 153, 162, 166, 171, 181-183,
185, 188, 195, 198, 206, 209, 211, 215, 216, 218,
219, 224-225, 228, 230, 232, 234, 242, 252, 260,
261, 263, 280, 284, 290, 291-294, 297, 299, 300.

Moralidad, 73-74, 195, 209-210, 222, 228, 230, 240, 248,
250, 251, 262, 296.

Muerte, 22, 101.

Nada, 22-23.

Naturaleza, 7.

Neopitagorismo, 4, 285.

Neptuno, 65, 147.

Numen, 8-9.

Obligación, 95, 158, 159, 163, 164, 181, 241, 253, 254,
261, 264, 266, 290, 291-292.

Odio, 26, 256, 300.

Omnipotente, 137.

Omnisciente, 137.

Oráculo, 14, 95.

Orfico, 7.

Orgullo, 46.

Panteísmo, 125, 234.

Panteísta, 277.

Pasión, 4-5.

- Penate, 18.
 Perdón, 33.
 Pereza, 46.
 Perjuro, 21.
 Perverso, 68.
 Píadoso, 145.
 Pietas, 19-21, 23, 69, 76, 149, 286.
 Pitagorismo, 7, 285.
 Pobreza, 5.
 Poder celestial
 Pontífice, 12, 67, 76.
 Potencia divina, 22.
 Presagio, 11, 15, 17, 95.
 Presciencia, 11.
 Prodigio, 65, 67.
 Profanado, 65, 67.
 Profanación, 66, 68, 70, 147.
 Profecía, 12.
 Profetisa, 14.
 Providencia, 7, 67, 128, 131, 133, 134, 141, 288, 290.
 Providencial, 7, 28, 67, 80, 231, 285.
 Prudencia, 243, 282.
 Pudor, 20.
 Racionalismo, 10, 223.
 Religión, II, IX, 1, 7, 9, 10, 11-12, 14, 16, 17, 19-24,
 62, 65, 69, 77-80, 101, 113, 137, 142, 145, 148,
 149, 183, 284-289, 292.
 Religiosidad, II, 23, 70, 73, 78, 80, 82, 176, 183.
 Religioso, I, II, 1, 3, 8, 18-19, 22-23, 25, 29, 46, 62,
 63, 66, 68-69, 71, 75, 76-78, 80, 82, 113, 135.

194, 282, 284, 287-288.

Revelación, 136.

Rito, 24, 71, 288.

Ritual, 79.

Robo, 65, 68, 141, 229, 287.

Rogativa, 65.

Sacerdote, 12, 19, 145-146.

Sacrificio, 11-12, 20, 46, 77, 145, 288.

Sacrílego, 147.

Sagrado, 8, 64-65, 66, 76, 241, 287.

Salvación, 21.

Santo, 22, 29, 63, 144-146, 283.

Saturno, 65.

Soberano bien, 162, 165-167, 169, 186, 189, 193, 197, 198,
201, 203, 209, 225, 242, 243, 248-250, 253,
260-261, 263, 291-292, 294, 296-297.

Soberano mal, 186.

Sumo bien, 164, 167, 178, 188, 191, 195, 205, 215, 223,
241, 259, 293.

Superstición, 11-12, 17, 19, 23, 82.

Temor, 4, 19.

Templanza, 34, 243.

Templo, 14, 18, 68, 70, 76.

Teología, 63, 83, 135, 146, 231, 234, 239.

Tritón, 120.

Unidad (de Dios), 150.

Util, 72, 160-161, 186, 211, 219, 225, 228, 229-231, 239-
242, 260, 263.

Utilidad, 228, 230, 232, 236, 237-238, 249, 254, 256, 258,
259, 261.

Vanidad, IX, 47.

Veneración, VII, 9.

Venganza, 26, 29.

Venus, 147.

Vesta, 10, 147.

Vicio, 43, 235, 237, 259.

Vicioso, 42, 128.

Vida, 28.

Violado, 65, 67.

Virtud, 3-4, 5, 8, 42, 45, 47, 54, 67, 99, 103, 134-135,

156, 161-162, 165-166, 170, 185, 187, 188-189,

196-197, 199, 202, 213, 220, 223, 225, 231-235,

237, 241-243, 248-251, 253-254, 258, 260-262.

263-264, 266-268, 270, 282, 285, 293, 297, 299-

300.

Virtuoso, 57, 128.

Voluptuosidad, 147.

Vulcano, 147.

~~~~~

INDICE DE PASAJES.-

Los números entre paréntesis indican las páginas en que aparecen los pasajes o remiten a los mismos.

Agustín, San

De ciu. Dei, 4, 31-32, (142); 8, 27. (146); 19, 1, 3, (169); 19, 3, 1, (178); 19, 3, 2, (180); 19, 4, (179).

Altheim, F.

Historia de Roma, T. III, pág. 15, (16).

La religion romaine antique, pág. 240-41, (16).

Amor Ruibal,

Cuatro manuscritos inéditos, pág. 331, (125).

Aquino, Santo Tomás de

Sum. Theol. p. 1, q. 14, art. 5, (129).

Aristóteles,

Ethic. Nic., A. 1094, (160); 1, 2, (241); 1, 3; 1, 3; 1, 4; 1, 7, (242); 2, 6, (242).

Política, 1, 4; 1, 5, (271); 1, 6, (273).

Asin. Poll.,

Apud Senec. Suas., 6, (43); 7, (29)

Bayet, J.

Lit. Latina, pág. 149, (153, 162); 151, (228).

Bignone, E.

Lit. Latina, pág. 170, (26).

Boyancé, P.

Études sur l'humanisme cicéronien, pág. 6, (VI); 7, (V).

Études sur le songe de Scipion, (7); pág. 186-196, (184).

Bréhier, E.

Crysippe 5, 2, pág. 235, (231); 6, 172, 196, (95); 328, (223); 371, (227); 381, (223).

Cadalso,

Noches lúgubres I, (260).

Catón,

De R. R. 2, (276).

Catulo,

Carm. 76, 17-25, (20).

Cicerón,

Academic., 1, 7, 29, (131); 1, 11, 45, (86); 1, 12, 46, (84); 1, 19, (166, 173); 1, 19, 22, (169); 2, 5, 15, (186); 2, 6, 16, (186); 2, 6, 17-18, 86, 87); 2, 21, 67-68, (87, 190); 2, 24, 77, (86); 2, 25, 79, (88); 2, 27, 87, (131); 2, 31, 99, (89); 2, 32, 103, (89); 2, 32, 104, (90); 2, 42, 131, (169, 188); 2, 42, 132, (189); 2, 43, 133, (189); 2, 45, 139, (169, 190).

Ad Attic., 1, 8, (30); 1, 12, (31); 1, 15, (44); 1, 18, (34); 1, 21, (42); 2, 20, (42); 2, 23, (30); 7, 5, (31); 11, 1, (41); 11, 2, (42); 12, 52, 2, (192-193); 13, 21, (37); 14, 15, (147); 16, 3, (38); 16, 5, (51).

Ad Brutum (Brutus ad Cic.) 1, 4, 3, (43).

Ad familiares, 3, 4, (13); 6, 7, (33); 6, 14, (43); 7, 1, (282); 7, 26, (30); 7, 78, (34); 9, 14, (34, 44, 147); 9, 15, (36); 9, 19, (34); 9, 23, (25, 34); 13, 1, (54); 13, 6, (53); 14, 4, (71); 14, 7, (71); 15, 14, (45); 15, 21, (35); 16, 12, (278).

Ad Quintum, 3, 1, (39); 3, 15, (41).

Brutus, 289, (58).

Catilina, 1, 12, (70).

De amicitia, 5, 19, (262); 8, 26-27, (256); 9, 31, (261); 9, 32, (259); 13, 45, (257); 13, 47, (32, 261); 13, 48, (258); 22, 83, (259); 23, 86, (259).

De divinatione, 2, 12, 28, (11, 80); 2, 33, 70, (14); 2, 72, 148, (11).

De finibus, 3, 1, 34, (196); 3, 6, 20, (210, 211); 3, 6, 22,

337

(215); 3, 7, 24, (217); 3, 10, 34, (213); 3, 15, 50-51, (244); 3, 15, 51, (245); 3, 16, 52, (244); 3, 16, 52-53, (245); 3, 18, 27, (219); 3, 33, 16, (201); 3, 41, 54-58, (202); 3, 44, 48, (196); 3, 55-59, 76, (196); 3, 64, (110).

4, 1, 4, (196); 4, 2, 5, (186); 4, 5, 12, (131); 4, 6, 7, (197); 4, 7, 16, (166, 202); 4, 8, 19, (186); 4, 11, 27, (167); 4, 12, 28-29, (250); 4, 14, 15, (197); 4, 14, 37, (202); 4, 15, (169); 4, 15, 40, (203); 4, 16, (169); 4, 16, 23, (197); 4, 16, 44, (186); 4, 18, 48, (203); 4, 19, 25-27, (169); 4, 21, 59, (248); 4, 22, 60, (203); 4, 25, 33-39, (197); 4, 33, (169); 4, 39, 56-60, (197); 4, 46, 48, (200); 4, 74, (157); 4, 78-80, (198).

5, 7, 8 y 14, (169); 5, 8, 22, (186); 5, 13, 37, (166); 5, 15, 41, (206); 5, 24, 71, (166); 5, 25, 42, (204); 5, 25, 74, (186); 5, 27, 79, (200, 204); 5, 28, 83, (204); 5, 29, 88, (186); 5, 37, 44, (169); 5, 44, (175); 5, 64, (199); 5, 77-78, (199); 5, 87, (199); 5, 89, (199).

De harusp. resp., 3, 9, (77); 5, (66); 8, (49); 11, (65, 68); 14, (76); 18, (77); 18, 19, (69); 27, 28, (77).

De lege agraria, 1, 26, (149).

De legibus, 1, 5, (55); 1, 6, 18, (109); 1, 6, 19, (110); 1, 7, 22, (126, 143); 1, 8, 24, (83, 126); 1, 9, 27, (84); 1, 10, 30, (84); 1, 12, 33, (84); 1, 13, 39, (236); 1, 14, 40-41, (237); 1, 16, 45, (235); 1, 17, 23, (83); 1, 18, (32); 1, 19, 26, (83); 1, 20, 52, (185); 1, 20, 53, (185); 1, 21, 23, (148); 1, 21, 55, (187); 1, 23, 60, (266).  
2, 3, (24); 2, 4, 8, (143); 2, 12, 29-30, (11); 2, 13, 32-33, (11, 13); 2, 15, 18, (148); 2, 17, 42, (70);

338

2,36, (64).

3,12,27, (12).

4,8,10, (185).

De natura deorum, 1,2,3, (108,131); 1,6, (34, 155); 1,7,16, (186); 1,19,51, (5); 1,27, (140); 1,42,119, (63); 1,44, (32,131); 1,44,123, (6). 2,2,5, (113,114); 2,4,12, (112-114); 2,5,6, (113); 2,5,13, (111); 2,5,15, (118); 2,9,24, (146); 2,23,60-61, (142); 2,25,65, (146); 2,28, 70-72, (142); 2,29,73-74, (132); 2,30,75, (132); 2,30, 76, (132); 2, 30, 77, (133,143); 2,31, 79-80, (133); 2,34,87,90, (120); 2,37, 94, (133); 2,38,97, (134); 2,47,120, (134); 2,51, 127, (134).

3,5, (79); 3,16, 40, (146); 3,25, (12); 3,36, 88, (135); 3,40, 95, (107).

De officiis, 1,2,4, (252); 1, 2, 5, (163); 1, 2,6, (164); 1, 4, (158); 1,7, 20-21, (264); 1,7,22, (265); 1,7, (162); 1,13,41, (277); 1, 14,42-45, (268); 1,16,51, (258); 1,24, (182); 1,33, (33); 1,36, (30); 1,38, (248); 1,40,142, (252); 1,41, (279); 1,43,153-55, (267); 1,83, (33).

2,18,61, (268); 2,18,63, (268); 2,18,63, (269); 2,18,64, (270); 2,33, (279).

3,3,11, (230); 3,3,13, (250); 3,3,14, (251); 3, 5,21, (238); 3,5,22, (238); 3,5,23, (239); 3,5, 25, (239); 3,8,35, (229); 3,8,36, (229); 3,12, 49, (233); 3,13,14, (160); 3,15,64, (233); 3, 19, 75, (266); 3,19,77, (263); 3,19,78, (232); 3,28,101, (232).

De orat., 2,54, (35); 2,62,63, (55).

De prouine. cons., 4, (72); 5, (73); 6, (74);

- 18-19, (74); 34-35, (75).
- De re publica*, 2,17, (79); 2,27, (79); 3,22, 23, (127); 6,13, 26, (7,76); 6,16, (75); 6, 26, (168, 175).
- De signis*, 68,77,(77); 89,(64); 90, 99, 103, (77); 116,121, (65); 123,130, (77).
- De imperio Cn. Pomp.*, 65, (77).
- De fato*, 5,9, (98); 10,20, (96,98); 11,25, (98); 18,41,42, (97).
- Filípicas*, 1,14, (45); 2,16, (42); 2,19, (149); 2,20, (149); 2, 110-111, (147); 4,10, (149); 6,6, (48); 7,25, (149); 8,23, (149); 10,1, (43); 12, 10, (48).
- In Vatinius*, 14, (79).
- In Verres*, 4,7,5,97; 123, (149).
- Orat.*, 1,59,62, (154); 7,23, (60).
- Paradojas*, 24-25,;34; 33-41, (279).
- Pro C. Rabirio Post.*, 10, (46); 12, (33).
- Pro domo*, 35, (44); 35,36,(48); 107, (67); 109, (68).
- Pro Flac.*, 6; 75; 97; (149); 34, (42).
- Pro Mar.*, 8, (45).
- Pro Milone*, 18, (42); 40; 59; 75; 76;(149); 83; (77,80);87; (149); 88; (69).
- Pro Murena*, 1-2, (149); 2, (76).
- Pro Planc.*, 33, (32).
- Pro Rab. Perd.*, 20, (149).
- Pro Rosc.*, 4; 23; 50; (149).
- Pro Sest.*, 17; 19; 93; (149); 47; (157).
- Pro Soxt.*, 66, (45).
- Pro Sylla*, 29, (49).
- Timeo*, 21, 37, (144).
- Tusculanas*, 1,4,8, (101); 1,9,17, (101); 1,12,



27, (101); 1,13,29, (147); 1,13,30-31, (102,112);  
 1,15,35, (101); 1,19,44, (179); 1,22,51-52, (93);  
 1,22,51, (190); 1,23,55, (102); 1,24,56, (94);  
 1,24,59, (94); 1,25,62, (94); 1,25,63, (143);  
 1,27,66, (92-93, 125); 1,28,68-70, (124); 1,28,  
 70, (103); 1,29,71, (103); 1,31,75, (104, 179);  
 1,33,81, (105); 1,51-52, (168); 1,52, (175).  
 2,3, (45); 2,17,41, (281).  
 4,5,10, (173).  
 5, 12,36,(100); 5,13, 37-38, (100); 5,13,38,(179);  
 5,16,47, (168); 5,25,70, (168,179); 5,30,85,(172).

Clemente de Alejandría,

Stromateis frag. 23, V. 109,1, (141).

Cornelio Nepote,

Vita Att.,16, (52,53).

Denzinger-Rahner,

nº 1622, 1805, (138).

Diógenes,

4,82, (88); 5,1,7, (274); 7,89, (161,249); 7,  
 101, (162,249); 7,105, (244,245); 7, 147, (141);  
 7, 160, (226).

Dión,

39,100, (65,66).

Ennio,

Ann., 1,37, (147).

Erasmus,

Ciceronianus (Vander) VI pág. 1024c, (29).

Ep. ad Ioan. Vlaten, (42).

(Vander) Vol. I. p. 1024 c, (283).

Eurípides,

Ion. V. 854, (275).

Fabri, T.

Atti I Con. st. cic. pág. 193, (I).

- Francisco de Bacon,  
Sobre la existencia de Dios, (136,137).
- Fustel de Coulanges,  
La ciud. antigua, 16,17,19, (17); 183, (19).
- Horacio,  
Carm., 1,34, (78); 2,2, (78); 3,6,5,(78); 3,  
24, (78).  
Epis., 1,1,(78).
- Hume, D.  
Sobre la existencia de Dios, (137).
- Jenofonte,  
Econ., 3,15; 13, 9s.; 14, 4s., (275).
- Juan, San  
10,34, (144).
- Laurand,  
Lit. Lat. pág. 620, (44); 621, (45); 97, (153).
- Livio,  
Frag. apud Senec. Suas. 6, (27); 1,55; 2, 42;  
5,14,1-4; 5,21; 5,23,43,15, (78).
- Longino,  
De sublim., 34, (59).
- Lucrecio,  
De R. N. 1,80-126; 2, 398-435; 431-443;3, 440-  
462; 5, 1194 s., (7); 6, 68-78, (22).
- Macrobio,  
Sat., 2,1, (59).
- Monéndez y Palayo,  
Historia ideas estéticas en España, (VIII,X).
- Milton Valente,  
L'Éthique stoïcienne chez Cicéron, (152, 171,  
183, 243, 260).
- Minucio Félix,  
19, (142).
- Mommsen,

Historia de Roma, (IV).

Newton, I.

Sobre la existencia de Dios, (137).

Paoli,

Urbs, 171, (278).

Platón,

Alcibiades, 1, 130c, (174).

De Rep., 3; 25, (277).

Fedón, 115c/d (174).

Las Leyes, 776c, (275); 776c -778a, (274);

6, (142); 12, 959 a/c, (174).

Plauto,

Rudens, 9-29, (21).

Plinio, el Joven,

Epis., 3, 15, (57); 3, 24, (278); 5, 3, (56);

9, 14, (46); 10, 23, 34, (54); 29, 38, (54).

Plinio, El Viejo,

N. H. 7, 30, (28); 13, 15, (40); 31, 2, (40);

3., 2. 4, (55).

Plutarco,

De plac. phil., 1, 10, (115); 4, 11, (115).

Las cont. de los est., 23, (227).

Vit. C. Mar., 17, (14).

" Cat. Mai. 4, 5, (276).

" Cic., 2, (25); 21, (157); 28, (35); 31, (70); 49, (27).

" Sila, 29, (14); 34, (15).

Polibio,

Hist., 6, 56, (11).

Quintiliano,

Inst. Orat., 1, 2, (59); 1, 3, (46); 6, 3, (35,

59); 10, 1, (62); 12, 3, (50); 12, 1, 17, (44);

12, 10, (56, 60).

Saluianus,

De guber. Dei, 1, 1, (140).

Sóneca,

De clement. 1, 18, 2, (279).

Epis. ad Luc., 41, 1-5, (8); 94, (247); 95, (277); 102, 3, 8, (161); 107, (278); 114, (60).

Nat. Quaest., 3, 29, 2-3, (207).

Sextus,

Adu. math., 7, 150, (86); 7, 165, (90); 7, 228-232, (115); 9, 63, (226); 9, 193, (141); 9, 144, (141).

Simplicio,

Fr. 26-25, (141).

Fis. 23, 11-23, 20, (141).

Stobeo,

Lib. II, 2, 7, 3, d; 2, 7, 13; 14, (169).

Suetonio,

De uita duodec. cacs. diu. Aug., 90, 1, (17); 91, 1, (18); 91, 2, (18); 92, 1, (18); 93, (19).

Tácito,

Anales, 4, 34, (27).

Diálog., 18, (60).

Teofrasto,

Fis. fr. 4, ap. Simp. 24, 26; 27, 17, (140).

Veleyo Patérculo,

1, 17, 3, (57).

2, 66, (28).

Virgilio,

Aen., 1, 1-7, 156-159, 161-162, (78).

3, 85-89, 266-267, (78).

4, 271-276, 340-361, (78).

6, 71-74, (78); 649, (27).

8, 352, (8).

# INDICE GENERAL

## Páginas

Introducción..... I

### I

La religión romana en tiempos de Cicerón... 1

La religión en las familias tradicionales.. 16

### II

Marco Tulio Cicerón..... 25

Villas de Cicerón..... 37

Manifestaciones religiosas de Cicerón..... 63

### III

Obra filosófica de Cicerón..... 82

#### A) LOGICA

Teoría del conocimiento..... 83

#### B) PSICOLOGIA

El alma humana..... 92

Origen del alma..... 99

Inmortalidad del alma..... 101

#### C) TEOLOGIA

107

Existencia de Dios..... 112

Relaciones de Dios con el mundo..... 128

La Providencia divina..... 131

Unidad de Dios..... 136

#### D) ETICA

152

Officium..... 159

Honestum et officium..... 162

El hombre según Cicerón..... 165

Las obligaciones..... 182

De Re publica..... 184

De Finibus..... 188

Pensamiento de Cicerón..... 200

El fin..... 204

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| ¿Cuándo se dice que un acto moral es bueno<br>y cuándo que es malo?..... | 209 |
| El fin moral en Cicerón.....                                             | 221 |
| El problema de lo útil.....                                              | 225 |
| Lo honesto y lo útil.....                                                | 230 |
| Lo útil y la acción moral.....                                           | 241 |
| Actitud de Cicerón.....                                                  | 248 |
| La amistad.....                                                          | 256 |
| Los hombres de bien.....                                                 | 262 |
| La propiedad privada.....                                                | 265 |
| La esclavitud.....                                                       | 271 |
| Los juegos.....                                                          | 280 |

## IV

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| Resumen.....                        | 284 |
| Índices.....                        | 302 |
| Bibliografía.....                   | 303 |
| Índice onomástico.....              | 316 |
| Índice de conceptos religiosos..... | 325 |
| Índice de pasajes.....              | 335 |
| Índice general.....                 | 344 |

*Universidad Complutense de Madrid*

